توما الأكويني

كتاب الخلاصة اللاهوتية



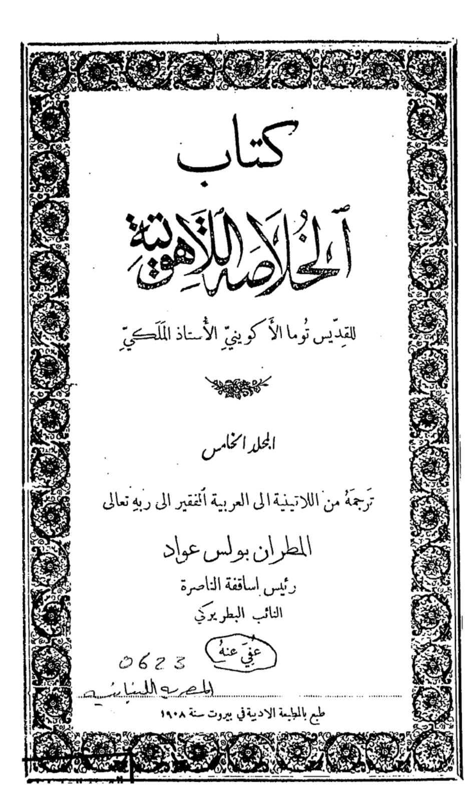






كتاب

الصلاة اللاهوتية



كتاب
الخلاصة اللاهوتية

للقديس توما الأكويني الأستاذ الملكي

المجلد الخامس

ترجمه من اللاتينية الى العربية الحقير الى ربه تعالى

المطران بولس عواد
رئيس اساقفة الناصرة
النائب البطريركي

عُفي عنهُ

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٩٠٨

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriæ.

لا مانع
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

ليُطبع
† الاخ لودوفيكوس رئيس اساقفة سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

المبحث الرابع والتسعون

في الشريعة الطبيعية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الطبيعية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الطبيعية ما هي — ٢ في ان رسومها اية هي — ٣ في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية — ٤ في ان الشريعة الطبيعية هل هي واحدة عند الجميع — ٥ في ان الشريعة الطبيعية هل هي متغيرة — ٦ هل يمكن انتساخها من عقل الانسان

الفصلُ الأَولُ

في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملكة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية ملكة فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ك٢ ب٥ «النفس تشتمل على ثلاثة القوة والملكة والانفعال» والشريعة الطبيعية ليست شيئاً من قوى النفس او انفعالاتها كما يظهر من استقرائها واحداً واحداً · فهي اذن ملكة

٢ وايضاً قال باسيليوس ان الضمير او الذوق العقلي هو شريعة عقلنا · ويمتنع ان يكون المراد بذلك غير الشريعة الطبيعية · والذوق العقلي ملكةٌ كما مرَّ في ق ١ مب ٧٩ ف ١٢ · فالشريعة الطبيعية اذن ملكة

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية مستمرة في الانسان كما سيأتي بيانه في ف ٦ · والعقل الانساني الذي اليه ترجع الشريعة ليس يفتكر في الشريعة الطبيعية افتكاراً مستمراً · فالشريعة الطبيعية اذن ليست فعلاً بل ملكة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزواج ب ٢١ «الملكة ما بهِ يُفعَل شيء عند الحاجة» والشريعة الطبيعية ليست كذلك لوجودها في الاطفال والهالكين الذين يتعذر عليهم ان يفعلوا بها · فليست اذن ملكة

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لشيء ملكة بمعنيين احدهما بالحقيقة وبالذات وبهذا المعنى ليست الشريعة الطبيعية ملكة فقد مرَّ في مب ٩٠ ف ١ ان الشريعة الطبيعية امرٌ موضوعٌ من العقل كما ان القضية ايضاً فعلٌ من افعال العقل · وليس ما يفعلهُ فاعلٌ وما بهِ يفعل واحداً بعينه فان فاعلاً يفعل بملكة النحو كلاماً مستقيماً · ولأن الملكة ما به يفعل فاعلٌ يمتنع ان يكون شيءٌ من الشرائع ملكةً بالحقيقة وبالذات — والآخر بمعنى ما يُتشبَّثُ بهِ بالملكة كما يقال ايمانٌ لما يُعتقَد بالايمان · ولأن احكام الشريعة الطبيعية تارةً ينظر فيها العقل بالفعل وتارةً تكون فيهِ بطريق الملكة فقط يجوز ان يقال للشريعة الطبيعية ملكة بهذا المعنى كما ان المبادئ البينة بانفسها ايضاً في النظريات ليست نفس ملكة المبادىء بل هي مبادئ تتعلق بها الملكة

اذاً اجيب على الاول بان غرض الفيلسوف هناك البحث عن جنس الفضيلة ولما كانت الفضيلة مبدأً من مبادىء الفعل كما هو واضحٌ اقتصر على ذكر تلك الاشياء التي هي مبادئ للافعال الانسانية وهي القوى والملكات والانفعالات والاَّ فان في النفس ما عدا هذه الثلاثة اموراً اخرى موجودة فيها بالفعل كما يوجد فعل الارادة في المريد والمُدرَكات في المدرِك وكما يوجد في النفس خواصها الطبيعية كالخلود ونحوه

وعلى الثاني بان الذوق العقلي يقال له شريعة عقلنا من حيث هو ملكة متضمنة احكام الشريعة الطبيعية التي هي المبادئ الأُولى للافعال الانسانية

وعلى الثالث بان قضية هذا الاعتراض ان الشريعة الطبيعية موجودة فينا بالملكة وهذا نسلم بهِ

واما ما جاءَ في المعارضة فالجواب عليهِ ان الانسان قد يعرض له ما يعوقهُ عن استعمال ما هو حاصل بالملكة كما يعوقه النوم عن استعمال ملكة العلم وكذلك

الطفل فان حداثة السن تعوقهُ عن استعمال ملكة تعقل المبادىء او عن استعمال الشريعة الطبيعية الموجودة فيهِ بالملكة

ألفصلُ الثاني

في ان الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكثرة او رسماً واحداً فقط

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية لا تتضمن رسوماً متكثرة بل رسماً واحداً فقط لان الشريعة مندرجة في جنس الرسم كما مرَّ في مب ٩٢ ف ٢ فلو تكثرت رسوم الشريعة الطبيعية لتكثرت الشرائع الطبيعية ايضاً

٢ وايضاً ان الشريعة الطبيعية تابعة لطبيعة الانسان · والطبيعة الانسانية واحدة باعتبار الكل ولو تكثرت باعتبار الاجزاء · فاذاً اما ان يكون لشريعة الطبيعة رسم واحدٌ فقط باعتبار وحدة الكل او رسوم متكثرة باعتبار كثرة اجزاء الطبيعة الانسانية فيلزم ان يُجعَل من قبيل الشريعة الطبيعية ما كان ناشئاً عن ميل الشهوانية ايضاً

٣ وايضاً ان الشريعة امرٌ عقلي كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ · والعقل في الانسان واحدٌ فقط · فاذاً ليس للشريعة الطبيعية الا رسم واحدٌ فقط

لكن يعارض ذلك ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية في الانسان الى المفعولات كنسبة المبادىء الأُولى في البرهانيات · والمبادئ الأُولى البينة بانفسها متكثرة · فكذلك رسوم الشريعة الطبيعية متكثرة ايضاً

والجواب ان يقال ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية الى العقل العملي كنسبة المبادئ الأُولى البرهانية الى العقل النظري على ما مرَّ في مب ٩١ ف ٣ فان جميعها مبادئ بينة بانفسها · ويقال لشيء بينٌ بنفسهِ على وجهين في

نفسه وبالنسبة الينا · فكل قضية محمولها داخلٌ في حقيقة موضوعها يقال لها بينةٌ بنفسها في نفسها لكنها ليست بينة بنفسها لمن يجهل ماهية موضوعها فقولنا مثلاً : الانسان ناطقٌ : قضية بينة بنفسها باعتبار حقيقة الانسان لدخول الناطق في مفهوم الانسان لكنها ليست بينة بنفسها لمن يجهل ماهية الانسان فكان اذن من المبادئ والقضايا ماهو بينٌ بنفسهِ للجميع وهو ما كانت حدوده معلومةً للجميع كقولنا : الكل اعظم من جزئهِ: والمساويات لواحدٍ بعينهِ متساوية بين انفسها: ومنها ما ليس بيناً الا للحكماء الذين يعلمون مفهوم حدود القضايا كما ان عدم وجود الملاك في حيزٍ بالمماسة المقدارية بينٌ لمن يعلم ان الملاك ليس جسماً وهو ليس بيناً للسذج الذين لا يدركون ذلك على ما قال بو يثيوس في كتاب الاسابيع

على ان الاشياء التي تقع في تصور الجميع تقع فيهِ بترتيبٍ فاول ما يقع في التصور هو الموجود الذي يدخل مفهومهُ في كل ما يتصوره متصورٌ فكان المبدأ الاول البين بنفسه انه يمتنع اجتماع الاثبات والنفي معاً وهذا مبني على حقيقة الموجود واللا موجود· والى هذا المبدإ تستند سائر المبادئ الأُخر كما في الالهيات ك ٤ · وكما ان الموجود هو اول ما يقع في التصور مطلقاً كذلك الخير هو اول ما يقع في تصور العقل العملي الذي غايتهُ العمل اذ كل فاعلٍ يفعل لغايةٍ تتضمن حقيقة الخير وعلى هذا كان المبدأ الاول في العقل العملي ما يُبتَنى على حقيقة الخير وهي : الخير ما يتوق اليه كل شيء : فكان رسم الشريعة الأَول انهُ يجب فعل الخير واجتلابه وترك الشر واجتنابهِ والى هذا تستند سائر مبادئ الشريعة الطبيعية بمعنى ان كل ما يجب فعله او اجتنابهُ يُعتَبر من قبيل رسوم الشريعة الطبيعية التي يتصورها العقل العملي بالفطرة خيرات انسانية — ولما كان الخير يتضمن حقيقة الغاية والشر يتضمن

حقيقة ضدها كان العقل يتصور بالفطرة كل ما يميل اليهِ الانسان بطبعه خيراً ينبغي اجتلابهُ وما يضاده شراً ينبغي اجتنابهُ · فكان ترتيب رسوم الشريعة الطبيعية على حسب ترتيب الاميال الطبيعية فان في الانسان اولاً ميلاً الى الخير باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها جميع الجواهر من حيث ان كل جوهر يتوق الى حفظ كيانهِ بحسب طبيعته وباعتبار هذا الميل كان ما به تُحفَظ حيوة الانسان ويُدفَع ما يضاد ذلك من قبيل الشريعة الطبيعية — وثانياً ميلاً الى امور اخص باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها سائر الحيوان وباعتبار ذلك يُجعَل من قبيل الشريعة الطبيعية ما ارشدت اليهِ الطبيعة جميع الحيوانات كتزاوج الذكر والانثى وتربية البنين وما اشبه ذلك — وثالثاً ميلاً الى الخير باعتبار طبيعة العقل الخاصة بهِ كميله الطبيعي الى ادراك الحقيقة في ما يتعلق بالله والى العيشة المدنية وباعتبار ذلك يُجعَل من الشريعة الطبيعية كل ما يرجع الى هذا الميل كاجتناب الانسان الجهل وعدم اهانته من يجب ان يعيش بينهم ونحو ذلك مما يكون من هذا القبيل

اذاً اجيب على الاول بان جميع ما ذكر من رسوم الشريعة الطبيعية يتضمن حقيقة شريعةٍ طبيعية واحدة من حيث يُرَدُّ الى الرسم الاول الواحد

وعلى الثاني بان اميال جميع اجزاء الطبيعة الانسانية كالشهوانية والغضبية من حيث تدبَّر بالعقل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية وتُردُّ الى الرسم الاول الواحد كما تقدم وبهذا الاعتبار يكون للشريعة الطبيعية رسوم متكثرة في انفسها لكنها تشترك في اصلٍ واحد

وعلى الثالث بان العقل وان كان في نفسهِ واحداً لكنهُ مدبرٌ لكل ما يتعلق بالناس وبهذا الاعتبار كان كل ما يمكن تدبيره بالعقل مندرجاً تحت شريعة العقل

الفصل الثالث

في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان افعال الفضائل ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية فقد مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ ان من حقيقة الشريعة ان يكون مقصودًا بها الخير العام · ومن افعال الفضائل ما يقصد بهِ الخير الخاص فقط كما يظهر خصوصاً في افعال العفة · فاذاً ليست جميع افعـال الفضائل خاضعة للشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان جميع الخطايا مقابلة لبعض الافعال الفاضلة فلو كانت جميع الافعال الفاضلة من قبيل شريعة الطبيعة لكانت جميع الخطايا مضادةً للطبيعة في ما يظهر مع ان هذا انما يصدق خاصةً على بعض الخطايا

٣ وايضاً ما كان من قبيل الطبيعة فالجميع يشتركون فيه · وليس يشترك الجميع في افعال الفضائل فربما كان شيءٌ فعل فضيلة بالنسبة الى واحد وفعل رذيلة بالنسبة الى آخر · فافعال الفضائل اذن ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الدمشقي في الدين المستقيم ك٣ ب ٤ « الفضائل طبيعية » فاذاً افعال الفضائل ايضاً خاضعة لشريعة الطبيعة

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلامنا على الافعال الفاضلة باعتبارين احدها من حيث هي افعال فاضلة والآخر من حيث هي افعال خاصة مندرجة في انواعها فاذا اعتبرناها من حيث هي افعال فاضلة كانت كلها راجعة الى شريعة الطبيعة فقد مرَّ في الفصل الآنف ان كل ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى شريعة الطبيعة · وكل شيء انما يميل طبعاً الى الفعل الملائم له على مقتضى صورتهِ كميل النار الى التسخين · ولما كانت النفس الناطقة هي صورة الانسان الخاصة كان في كل انسان ميلٌ طبيعيٌ الى ان يفعل على مقتضى العقل وهذا

هو الفعل على مقتضى الفضيلة وبهذا الاعتبار تكون جميع افعال الفضائل من قبيل الشريعة الطبيعية لان كل انسان يرشده عقله طبعاً الى ان يفعل على مقتضى الفضيلة—اما اذا اعتبرناها في انفسها اي من حيث اندراجها في انواعها فليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية لان افعالاً كثيرة تُفعَل على مقتضى الفضيلة مع ان الطبيعة لا تُميلُ اليها في اول الامر ولكن الناس وجدوها بقوة النظر العقلي مفيدةً لصلاح المعيشة

اجيب اذن على الاول بان العفة تتعلق بشهوة الطعام والشراب والنكاح الطبيعية وهي يُقصَد بها خير الطبيعة العام كما ان غيرها من الامور الشرعية يقصد به الخير الادبي العام

وعلى الثاني بانهُ يجوز ان يراد بطبيعة الانسان تلك الطبيعة الخاصة به فتكون حينئذٍ جميع الخطايا من حيث هي مضادة للعقل مضادةً للطبيعة ايضاً كما يظهر من قول الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ب ٤ ·ويجوز ان يراد بها تلك الطبيعة المشتركة بين الانسان وسائر الحيوان فيكون حينئذٍ بعض الخطايا مضاداً للطبيعة كاللواط الذي يقال له على وجه الخصوص رذيلة مضادة للطبيعة فانه مضادٌ لمزاوجة الذكر والانثى التي هي طبيعية لجميع الحيوانات

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الافعال باعتبارها في انفسها لانهُ بسبب تباين احوال الناس قد تكون بعض الافعال فاضلة بالنسبة الى بعضهم لمناسبتها وملاءمتها لهم وهي مع ذلك قبيحة بالنسبة الى غيرهم لعدم مناسبتها لهم

الفصل الرابع

في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدةٌ عند الجميع

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان شريعة الطبيعة ليست واحدة عند الجميع ففي كتاب الاحكام تم ١ ان الحق الطبيعي ما يشتمل عليهِ الناموس

والانجيل · وهذا لا يتنـاول الجميع ففي رو ١٠ :١٦ «ليس كلهم اذ عنوا للانجيل » فاذاً ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

٢ وايضاً ما ينطبق عَلَى الشريعة يقال له عدلٌ كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ وقد قيل في هذا الكتاب نفسه ب ٧ ان ليس شيءٌ عدلاً عند الجميع بحيث لا يختلف عند البعض · فاذاً ليست الشريعة الطبيعية ايضاً واحدة عند الجميع

٣ وايضاً ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مرَّ في ف ٢ وفي الناس اميالٌ طبيعية مختلفة باختلافهم فمنهم من يميل طبعاً الى شهوة اللذات ومنهم من يشتهي طبعاً الكرامات ومنهم من يميل الى غير ذلك · فاذاً ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٤ «الحق الطبيعي يتناول جميع الامم»

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ٣ ان ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية ومن ذلك ما خُصَّ به س الميل الى الفعل على مقتضي العقل ومن شأن العقل ان ينتقل من العام الى الخاص كما في الطبيعيات ك ١ ب ١ الا انهُ ليس حكم العقل النظري والعقل العملي في ذلك واحداً فان مدار العقل النظري بالخصوص على الامور الضرورية التي يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه ولهذا السبب كان الحق يوجد في المبادىء العامة والنتائج الخاصة دون ادنى تخلفٍ واما العقل العملي فمداره عَلَى الامور الممكنة التي من جملتهـا الافعال البشرية ولذلك وان كانت الامور العامة منها ضروريةً بعض الضرورة فكلما ازداد التنازل فيها الى الامور الخاصة كان التخلف اعظم · وعلى هذا فالحق في النظريات واحدٌ عند الجميع في المبادىء والنتائج وان لم يُدرَك عند الجميع في النتائج بل في المبادىء فقط وهي التي يقال لها تصورات عامة واما في العمليات

فليس الحق او الصواب العملي واحداً عند الجميع في الامور الخاصة بل في الامور العامة فقط ومن كان الصواب واحداً عندهم في الامور الخاصة لايكون معلوماً لجميعهم على السواء ومن ذلك يتضح ان الحق او الصواب في مبادىء العقل النظري والعملي العامة واحدٌ عند الجميع ومعلومٌ لهم على السواء وانهُ في نتائج العقل النظري الخاصة واحدٌ عند الجميع ولكنهُ غير معلومٍ لهم على السواء فان كون المثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين حق ثابت عند الجميع ولكن ليس ذلك معلوماً للجميع واما نتائج العقل العملي الخاصة فلا الحق او الصواب واحدٌ فيها عند الجميع ولاهو ايضاً معلومٌ على السواء لمن هو واحدٌ عندهم فان من الصواب والحق عند الجميع ان يُفعَل على مقتضى العقل وهذا المبدأ يلزم عنهُ بمنزلة نتيجة خاصة ان الودائع يجب ان تُرَدَّ وهذا في الغالب حقٌ وصوابٌ ولكن قد يعرض في بعض الاحوال ان يكون رد الودائع ضاراً فلا يكون صواباً كما لو طُلِبَت لمحاربة الوطن وكلما تنوزل في ذلك الى الجزئيات كان التخلف اعظم كما لو قيل ان الودائع يجب ردها على شرط كذا او وجه كذا فكلما كانت الشروط الجزئية اكثر كثرت اوجه التخلف بحيث لا يكون الرد او عدمهُ صواباً . — اذا تمهد ذلك فالشريعة الطبيعية باعتبار المبادىء الأولى العامة واحدةٌ عند الجميع في صوابها ومعلوميتها واما باعتبار بعض المبادىء الخاصة التي هي بمنزلة نتائج للمبادىء العامة فهي في الغالب واحدةٌ عند الجميع في صوابها ومعلوميتها ولكنها قد تتخلف نادراً في صوابها لاسباب خاصة (كما ان طبائع الكون والفساد قد تتخلف نادراً لموانع) وفي معلوميتها لفساد العقل عند البعض اما من الم نفساني او من عادة قبيحة او من فساد في ملكة طبيعية كما ان الجرمانيين لم يكونوا قِدماً يعتبرون السرقة اثماً مع كونها منافية صريحاً للشريعة الطبيعية على ما رواه يوليوس قيصر في حرب الجلالقة ك ٦ ب ٢٣ .

اذاً اجيب عَلى الاول بان ليس المراد في ذلك النص ان كل ما يتضمنه الناموس والانجيل هو من قبيل الشريعة الطبيعية فقد ورد فيهما كثيرٌ مما هو فوق الطبيعة بل ان ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية مذكورٌ هناك على وجه تام ولهذا السبب فبعد ان قال غراسيانوس ان الحق الطبيعي ما اشتمل عليه الناموس والانجيل قال دون فاصلٍ على سبيل التمثيل «وبه يُؤمر ان يفعل الانسان لغيره ما يريده لنفسهِ»

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على المبادىء العامة بل على بعض النتائج اللازمة عنها وهي صوابٌ في الغالب وقد تتخلف في النادر

وعلى الثالث بانهُ كما ان العقل في الانسان يتسلط ويحكم على سائر القوى كذلك يجب ان تكون جميع الاميال الطبيعية المختصة بسائر القوى مدبرة بالعقل ولهذا كان الجميع يستصوبون تدبير جميع اميال الناس بالعقل

الفصل الخامس

في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انهُ يجوز تبديل الشريعة الطبيعية فقد كتب الشارح على قولهِ في سي ١٧:٩: زادهم العلم وشريعة الحياة : ما نصهُ «انما اراد تدوين الشريعة في كتابٍ لاصلاح الشريعة الطبيعية» والاصلاح تبديلٌ فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان قتل البريء والفسق والسرقة مضادةٌ للشريعة الطبيعية وقد ورد ان الله بدَّلها كامرهِ لابراهيم ان يقتل ابنهُ البار كما في تك ٢٢:٢ وامرهِ لليهود ان يسلبوا المصريين الآنية المستعارة منهم كما في خر ١٢ وامره لهوشع ان يتخذ له امرأةً زانية كما في هوشع ١:٢ فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية

٣ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ب ٤ «الشركة في

الملك والحرية هي من قبيل الشريعة الطبيعية » وهذا نجده متبدلاً بالشرائع البشرية · فيظهر اذن ان الشريعة الطبيعية تقبل التبديل

لكن يعارض ذلك قولهُ في كتاب الاحكام ثم ٥ « الحق الطبيعي ابتدأ منذ بدء الخليقة الناطقة ولا يغيره زمانٌ بل يبقى دون تبديل »

والجواب ان يقال ان تبديل الشريعة الطبيعية يحتمل معنيين احدهما ان يزاد عليها شيء وبهذا المعنى لا يمتنع تبدلها فقد زيد على الشريعة الطبيعية امور كثيرة مفيدة للحياة البشرية وذلك بالشريعة الالهية وبالشرائع البشرية ايضاً والثاني ان ينسخ منها شيء اي ان يبطل كون شيء من الشريعة الطبيعية بعد ان كان منها وبهذا المعنى لا يجوز اصلاً ان يعرو الشريعة الطبيعية تبديل في مبادئها الاولى واما في الرسوم الثانية التي قدمنا انها بمنزلة نتائج خاصة قريبة للمبادىء الاولى فلا يعروها تبديل بمعنى ان ما تشتمل عليهِ لا يستمر صواباً في الغالب لكنهُ قد يعروها تبديل في بعض الجزئيات وفي النادر لاسباب خاصة تعوق عن رعاية هذه الرسوم كما مرَّ في الفصل الآنف

اذاً اجيب على الاول بانهُ يقال ان الشريعة المدونة سُنَّت لاصلاح الشريعة الطبيعية اما لانهُ أُتمَّ بها ما كان ناقصاً في الشريعة الطبيعية واما لان الشريعة الطبيعية كانت قد فسدت في قلوب بعض الناس باعتبار بعض الامور حتى امسوا يعتبرون جميلاً ما هو قبيحٌ طبعاً وهذا الفساد كان مفتقراً الى الاصلاح

وعلى الثاني بان جميع الناس ابرياء ومذنبين يموتون بالموت الطبيعي وهذا الموت قُضِيَ بهِ بالسلطان الالهي بسبب الخطيئة الاصلية كقوله في ١ ملوك ٢: ٦ « الرب يميت ويحيي » فلا يقدح اذن في العدل انزال الموت بامر الله بكل انسان بريئاً او مذنباً وكذلك الفسق هو مجامعة امرأة اجنبية معينة لذلك بحسب الشريعة الالهية · فاذاً مجامعة الرجل لاية امراة كانت بامر الله ليست

فسقاً ولا زنى وكذا يقال في السرقة التي هي اخذ مال الغير لان كل ما ياخذه آخذ بامر الله الذي هو رب الكائنات طراً ليس ياخذه دون ارادة صاحبه فلا يكون سرقة وليس كل ما يامر به الله في الامور الانسانية فقط يكون واجباً بل كل ما يحدث في الامور الطبيعية ايضاً طبيعي على نحو ما كما مرَّ في ق ١ مب ١٠٥ ف ٦:

وعلى الثالث بانه يقال لشيء انهُ من قبيل الحق الطبيعي لوجهين احدهما لان الطبيعة تُميل اليه كوجوب اجتناب الاضرار بالغير والآخر لان الطبيعة لم ترسم الخلاف كما يجوز القول بان كون الانسان عرياناً هو من قبيل الحق الطبيعي لان الطبيعة لم تعطه ملبساً بل انما استنبطتهُ الصناعة ومن هذا القبيل قولهُ ان شركة الجميع في الملك والحرية هي من قبيل الحق الطبيعي لان تخصيص الاملاك والرق ليسا مرسومين من الطبيعة بل انما رُسِما بعقل الانسان لفائدة المعيشة الانسانية وبهذا المعنى لم يعرُ الشريعة الطبيعية تبديل الا بالزيادة

الفصل السادس

في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن انتساخها من قلب الانسان

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر انهُ يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية من قلب الانسان فقد كتب الشارح على قوله في رو ٢: ١٤ الامم الذين ليس عندهم ناموس الخ ما نصهُ «ان شريعة العدل التي كان قد نسخها الذنب كُتِبت في باطن الانسان المتجدد بالنعمة» وشريعة العدل هي الشريعة الطبيعية. فيمكن اذن انتساخ الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان شريعة النعمة افعل من الشريعة الطبيعية. وشريعة النعمة تنتسخ بالذنب. فلأن يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية اولى

٣ وايضاً ما يُرسَم بالشريعة يُعتَبر عدلاً. وقد رسم الناس اموراً كثيرة

مضادة للشريعة الطبيعية ٠ فيمكن اذن انتساخ الشريعة الطبيعية من قلوب الناس

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته ك ٢ب٤ « ان شريعتك مكتوبة في قلوب الناس ولا اثم يمحوها » والشريعة المكتوبة في قلوب الناس هي الشريعة الطبيعية ٠ فيمتنع اذن انتساخ الشريعة الطبيعية

والجواب ان يقال ان الشريعة الطبيعية يرجع اليها اولاً مبادىء عامة جداً بينةٌ للجميع ثم رسوم ثانية اخص هي بمنزلة نتائج قريبة للمبادىء ٠ فباعتبار تلك المبادىء العامة لا يمكن بوجهٍ من الوجوه ان تُمحَى الشريعة الطبيعية بالاجمال من قلوب الناس ولكنها تُمحَى باعتبار بعض المفعولات الجزئيات من حيث لا يتهيأُ للعقل تطبيق المبدإِ العام على المفعول الجزئي بسبب الشهوة او غيرها من الانفعالات النفسانية كما مرَّ في مب ٧٨ ف٢ واما باعتبار الرسوم الأُخرى الثانية فيمكن ان تُمحَى الشريعة الطبيعية من قلوب الناس اما لفسادٍ في القياس على حد ما يحدث الخطأُ في النظريات ايضاً من جهة النتائج الضرورية او لعادةٍ قبيحة او لملكة فاسدة كما ان السرقة لم تكن تعتبر عند بعض الناس خطيئة او رذيلةً مضادة للطبيعة كما قال الرسول ايضاً في رو ١

اذاً اجيب على الاول بان الذنب يمحو الشريعة الطبيعية باعتبار بعض الجزئيات لا مطلقاً الا ان يكون ذلك باعتبار رسومها الثانية على النحو الذي تقدم

وعلى الثاني بانهُ وان كانت النعمة افعل من الطبيعة لكن الطبيعة ادخل في الانسان فهي اذن ابقى

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على رسوم الناموس الطبيعي الثانية التي خالفها بعض المشترعين بسنهم رسوماً جائرة

المبحث الخامس والتسعون

في الشريعة الانسانية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الانسانية واولاً في هذه الشريعة في نفسها وثانياً في قوتها وثالثاً في تبدلها — اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في فائدة الشريعة الانسانية — ٢ في اصلها = ٣ في كيفيتها — ٤ في قسمتها

الفصل الاول

هل في سن الناس بعض الشرائع فائدة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في سنّ الناس بعض الشرائع فائدة لان الغرض من كل شريعةان يصير الناس بها اخياراً كما مرّ في مب ٩٢ ف ١ وسوق الناس الى الصلاح طوعاً بالنصائح ايسر من سوقهم اليه كرهاً بالشرائع · فلم يكن اذن من حاجة الى سن شرائع

٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٤ « يلجأُ الناس الى القاضي على انه عدلٌ حيٌّ» والعدل الحي افضل من العدل الغير الحي الذي تتضمنهُ الشرائع · فلأَن يُفوَّض اذن اقامة العدل الى رأي القضاة اولى من ان يسنّ لذلك شيءٌ من الشرائع

٣ وايضاً ان الغرض من كل شريعة تدبير الافعال الانسانية كما يتضح مما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ ولان الافعال الانسانية قائمة في الجزئيات التي هي غير متناهية لا يمكن ان يفي بملاحظة الامور التي ترجع الى تدبير الافعال الانسانية الا حكيمٌ ينظر فيها واحداً واحداً · فلأَن تدبر الافعال الانسانية برأي الحكماء اولى من ان تدبر بشريعة مسنونة · فلم يكن اذن من حاجة الى سنّ الشرائع الانسانية

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٥ ب ٢٠

« سُنت الشرائع لتكبح بخشيتها الوقاحة الانسانية وتغدو البرارة آمنة بين الاشرار ويجتنب الاشرار انفسهم ايقاع الضرر بغيرهم خوفاً من عقابها » . والجنس البشري في منتهى الحاجة الى ذلك . فقد مست الحاجة اذن الى سن الشرائع الانسانية

والجواب ان يقال ان في الانسان استعداداً طبيعياً للفضيلة كما مرَّ في مب ٦٣ ف ١ الا انهُ لا بد له في البلوغ الى كمالها من تعليمٍ ما كما نجد ايضاً ان الانسان يستعين بالصناعة على ما يحتاجه من المطعم والملبس ونحوهما مما تمده الطبيعة ببعض مبادئه وهو العقل واليد ولكنها لا تؤتيهِ كماله كسائر الحيوانات التي آتتها الطبيعة كفاءها من الكساء والطعام وهذا التعليم لا يسهل تحصيل الانسان له من نفسهِ لان كمال الفضيلة يقوم على الخصوص بزجر الناس عن اللذات المحظورة التي يميلون اليها على وجه الخصوص ولا سيما الشبان الذين يكون التعليم أفعل فيهم فكان لا بد للناس ان يتلقوا من غيرهم هذا التعليم الذي يؤدي الى الفضيلة فالشبان الجانحون الى افعال الفضائل بما أُوتوه من صلاح الفطرة او العادة او النعمة الالهية يكفيهم التعليم الابوي القائم بالنصح الا انه لمَّا كان يوجد بعضٌ عتاةٌ جانحون الى الرذائل لا يسهل تأثير الكلام فيهم كان لا بد من زجرهم عن الشر بالقوة والخوف حتى اذا اقلعوا عن الشر ولو بهذه الوسيلة اراحوا غيرهم وافضى الامر بهم اخيراً باعتيادهم ذلك الى ان يفعلوا طوعاً ما كانوا يفعلونه كرهاً وهكذا يصيرون من اهل الفضيلة . وهذا التعليم المكرِه بخوف العقاب هو تعليم الشرائع فلم يكن اذن بدٌّ لراحة الناس وللفضيلة من سن الشرائع فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٢ « كما ان الانسان اذا كان كاملاً بالفضيلة كان افضل الحيوانات كذلك اذا عدل عن الشريعة والعدالة كان اقبح الجميع » لانهُ يستعين على قضاء شهواته وبغيه بما له من سلاح العقل الذي ليس لسواه من الحيوانات

اذاً اجيب على الاول بان من كان من الناس حسن الاستعداد فأولى ان يساق الى الفضيلة بالنصح الطوعي من ان يساق اليها بالاكراه اما من كان منهم قبيح الاستعداد فليس يساق الى الفضيلة الا مكرهاً

وعلَى الثاني بان الفيلسوف قال في كتاب الخطابة ١ ب ١ « ان تدبير كل امر بالشريعة اولى من تفويضه الى رأي القضاة » وذلك لثلاثة امور اما اولاً فلأن وجود القليل من الحكماء الذين يضطلعون بسن شرائع قويمة ايسر من وجود الكثير الذين يُحتاج اليهم في سداد الحكم علَى واحدٍ واحدٍ من الامور واما ثانياً فلأن الذين يسنون الشرائع تسبق رويتهم الطويلة ما يجب فرضهُ بالشريعة بخلاف الاحكام علَى الحوادث الجزئية فانها تصدر عن احوال فجائية والانسان يبدو له وجه الصواب من ملاحظة امور كثيرة بايسر مما يبدو له من ملاحظة امر واحد فقط · واما ثالثاً فلان المشترعين يحكمون في الجملة وعلى الامور المستقبلة واما الذين يتولون القضاء فانما يحكمون على الامور الحاضرة التي قد ينفعلون فيها بالمحبة او البغض او بالاشتهاء فيفسد حكمهم فيها

فاذاً لما كانت عدالة القاضي الحية لا توجد في كثير من الناس ويمكن ان تميل مع الهوى كان من الضرورة ان يُعيَّن بالشريعة ما يجب ان يُحكَم به حيث امكن ذلك وان يفوَّض النزر اليسير من الامور الى رأي الناس

وعلَى الثالث بان الجزئيات التي لا يمكن ان تتناولها الشريعة يجب تفويضها الى القضاة كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وذلك كالحكم على وقوع امر او لا وقوعه وما اشبهه

الفصل الثاني

هل كل شريعةٍ انسانية مستخرجةٌ من الشريعة الطبيعية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شريعة انسانية مستخرجةً

من الشريعة الطبيعية فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب٧ « الحق الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حال او عَلَى اخرى » وفي ما يصدر عن الشريعة الطبيعية فرقٌ بين ان يكون على حال اوعلى اخرى · فاذًا ليس كل ما هو مرسوم بالشرائع الانسانية مستخرجاً من الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان الشريعة الوضعية قسيمة للشريعة الطبيعية كما يتضح من قول ايسيدورس في الاشتقاق ك ٥ ب ٤ وقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب٧ · وما يستخرج من مبادىء الناموس الطبيعي العامة عَلَى انه نتائج لها يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مرَّ في المبحث الآنف ف٤ · فاذًا ما كان من قبيل الشريعة الانسانية فليس بمستخرج من الشريعة الطبيعية

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ « الحق الطبيعي ما كان ذا قوة واحدة في كل مكان » فلو كانت الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية لكانت هي هي بعينها عند الجميع وهذا بين البطلان

٤ وايضاً ان كل ما يستخرج من الشريعة الطبيعية يمكن تعليله بوجه · وليس كل ما رسمه الاقدمون بالشريعة يعلَّل بوجه كما قال الفقيه في ك ١ · فاذًا ليست جميع الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول توليوس في خطابته ك ٢ ب ٥٣ « ما كان صادرًا عن الطبيعة ومقررًا بالعادة اثبته خوف الشرائع والدين »

والجواب ان يقال ان الشريعة لا تعتبر شريعةً ما لم تكن عادلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ فاذًا انما يكون لها من قوة الشريعة مقدار ما لها من العدالة · وانما يقال لشيء من الاشياء الانسانية عادلٌ من طريق كونه مستقيماً لانطباقه على قانون العقل · والقانون الاول للعقل هو الشريعة

الطبيعية كما يتضح مما مرَّ في مب ٩١ ف٢ فاذاً كل شريعةٍ انسانية انما يكون لها من حقيقة الشريعة على قدر استخراجها من الشريعة الطبيعية فان باينتها في شيء لم تكن شريعةً بل فساداً للشريعة

لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يُستَخرج من الشريعة الطبيعية على نحوين اولاً على نحو استخراج النتائج من المبادىء وثانياً على نحو تخصيص بعض الامور العامة فالنحو الاول يشبه ما يحصل في العلوم من كيفية استخراج النتائج البرهانية من المبادىء والثاني يشبه ما يحصل في الصنائع من كيفية تعيين الصور العامة لامرٍ خاص كوجوب تخصيص الصانع صورة البيت العامة بهذا الشكل البيتي او ذاك · وعلى هذا فبعض الامور تستخرج من مبادىء الناموس الطبيعي العامة بطريق النتائج كاستخراج تحريم القتل من تحريم فعل الشر باحد على انهُ نتيجة له و بعضها بطريق التخصيص فان الشريعة الطبيعية مثلاً توجب عقوبة من يخطأ اما المعاقبة بنوع مخصوص من العقاب فهو تخصيص للشريعة الطبيعية

وكلا الامرين حاصل في الشريعة الانسانية الا ان ما كان بالنحو الاول يندرج في الشريعة الانسانية ليس لمجرد نص الشريعة عليهِ بل لان له ايضاً قوةً مستفادة من الشريعة الطبيعية وما كان بالنحو الثاني فليس له قوة الا من الشريعة الانسانية

اذاً اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو مرسوم بالشريعة بطريق التعيين او التخصيص لاحكام الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على ما يُستَخرج من الشريعة الطبيعية بطريق الاستنتاج

وعلى الثالث بان ما في الشريعة الطبيعية من المبادىء العامة لا يمكن تخصيصهُ على نحو واحد عند الجميع لشدة ما في الامور الانسانية من التباين ولهذا كانت

الشرائع الوضعية تختلف باختلاف الناس

وعلى الرابع بان المراد في كلام الفقيه هنالك ما وضعهُ الاقدمون من التخصيصات الجزئية للشريعة الطبيعية التي نسبة حكم اهل التجربة والحكمة اليها كنسبتهِ الى مبادىء عامة اي من حيث انهم يرون للحال ما هو أولى من وجوه التخصيص الجزئي ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ب ١١ « ينبغي في هذه الامور اعتماد آراء اهل التجربة والحكمة واحكامهم المجردة عن البرهان كاعتماد القضايا البرهانية »

ألفصل الثالث

هل اصاب ايسيدوروس في وصف كيفية الشريعة الوضعية

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يُصب في وصف كيفية الشريعة الوضعية بقولهِ في الاشتقاق ك ٥ ب ٢١ « يجب ان تكون الشريعة صالحة وعادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد ومناسبة للمكان والزمان وضرورية ومفيدة وواضحة ايضاً لئلا تفتح بابهامها مجالاً للخديعة وغير مقصودٍ بها نفعٌ خاص بل منفعة الجمهور العامة » فهو قبل ذلك وصف كيفيتها بثلاثة شروطٍ فقال « الشريعة كل ما طابق العقل بحيث يكون موافقاً للدين وملائماً للتهذيب ومفيداً » فلم يكن اذن فائدة في اكثاره بعد ذلك من شروط الشريعة

٢ وايضاً ان العدالة نوع من الصلاح كما قال توليوس في الواجبات ك ١ ب ٧ فلم يكن فائدة في قولهِ عادلة بعد قوله صالحة

٣ وايضاً ان الشريعة المدونة قسيمة للعادة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ فلم يكن واجباً ان يُذكَر في حد الشريعة كونها موافقة لعادة البلاد

٤ وايضاً ان الضروري يقال على ضربين فمنهُ ما هو ضروري مطلقاً وهو ما يستحيل ان يكون على خلاف ما هو وهذا الضرب من الضروري لا يخضع لحكم بشري ومنهُ ما هو ضروريٌ لغايةٍ وهذه الضرورة هي بمعنى الفائدة . فلم يكن اذن فائدة في ايراد كلتيهما بقولهِ ضرورية ومفيدة

لكن يعارض ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل ما يُقصَد به غايةٌ يجب تعيين صورته على وجهٍ مناسب للغاية كما ان صورة المنشار هي على حال تناسب القطع كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ٩ وكذا كل ما كان مستقيماً ومتقدراً يجب ان يكون لهُ صورة مناسبة لقاعدته ومقدارهِ . وكلا الامرين حاصل للشريعة الانسانية فهي موضوعةٌ لغاية وهي قانون او مقياسٌ متقدرٌ او مقيسٌ بمقياسٍ اعلى وهذا هو الشريعة الالهية والشريعة الطبيعية كما يتضح مما مرَّ في الفصل الآنف ومب ٩٣ ف ب . اما غاية الشريعة الانسانية فهي منفعة الناس كما قال الفقيه ايضاً في كتاب الشرائع ولهذا اشترط ايسيدوروس اولاً للشريعة ثلاثة امورٍ وهي ان تكون موافقةً للدين من حيث هي مناسبة للشريعة الالهية وان تكون ملائمة للتهذيب من حيث هي مناسبة للشريعة الطبيعية . وان تكون مفيدةً من حيث هي مناسبة لمنفعة الناس — والى هذه الثلاثة ترجع سائر الشروط التي اوردها بعد ذلك فان قوله صالحة يرجع الى كون الشريعة موافقة للدين وقوله ايضاً عادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد وملائمة للمكان والزمان تفصيل لكونها ملائمة للتهذيب لان التهذيب الانساني يُعتبَر اولاً من جهة ترتيب العقل المدلول عليه بقولهِ عادلة . وثانياً من جهة قدرة الفاعلين فان التهذيب يجب ان يكون ملائماً لكلٍ بحسب امكانهِ مع رعاية امكان الطبيعة (اذ ليس يُفرَض على الاطفال ما يفرض على الرجال الكاملين)

و بحسب العادة البشرية اذ ليس يقدر الانسان ان ينفرد في المعيشة في المجتمع الانساني دون ان يشارك غيره· وثالثاً من جهة مقتضى الاحوال المدلول عليه بقولهِ ملائمة للمكان والزمان· واما قوله ضرورية ومفيدة الخ فراجع الى المنفعة فان الضرورة ترجع الى درء الشرور والفائدة ترجع الى اصابة الخيرات والوضوح الى اجتناب ما يمكن حصولهُ عن الشريعة من الاذى ولما كان الغرض من الشريعة هو النفع العام كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ صرح به في آخر الوصف المذكور

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

ألفصل الرابع

هل اصاب ايسيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يصب في قسمة الشرائع الانسانية او الشرع الانساني لانهُ ادرج في هذا الشرع الشرع الأُممي الذي انما يقال له ذلك لاستعمال جميع الامم تقريباً له كما قال هو نفسهُ في الاشتقاق ك ٥ ب ٦ · وهو قد قال في ب ٤ «الشرع الطبيعي ما كان مشتركاً بين جميع الامم» · فاذاً ليس يندرج شرع الامم تحت الشرع الانساني الموضوع بل بالاحرى تحت الشرع الطبيعي

٢ وايضاً ان الاشياء المتحدة بالقوة يظهر انها لا تفترق من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط · والشرائع والاحكام الجمهورية والاحكام المشيخية ونحوها مما ذكره في ب ٩ متحدة بالقوة · فيظهر اذن ان ليس بينها الا فرقٌ مادي · ومثل هذا التفصيل لا ينبغي ان يُحفَل به في الصناعة والا لامكن التسلسل فيه الى غير النهاية · فاذاً ليست قسمة الشرائع الانسانية على هذا الوجه صحيحة

٣ وايضاً كما يوجد في المدينة حكام و كهنة وجنود كذلك يوجد فيها خططٌ اخرى ايضاً · فيظهر اذن انه كما يُجعَل هناك شرع جندي وشرعٌ عام يتعلق بالكهنة والحكام كذلك يجب ان يُجعَل لكل خطة اخرى شرعٌ آخر ايضاً

٤ وايضاً ما كان بالعرض ينبغي الاعراض عنهُ · وكون الشريعة مشروعة من هذا الانسان او ذاك عارض لها · فاذاً لا يليق ان تقسم الشرائع الانسانية بحسب اسماء المشترعين كأن يقال لبعضها كرنيلية ولبعضها فلشيدية الخ

لكن يكفي لمعارضة ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل شيء يمكن ان يقسم بالذات باعتبار ما هو مندرجٌ في حقيقتهِ كما يندرج في حقيقة الحيوان النفس التي هي اما ناطقة او غير ناطقة ولذلك فالحيوان ينقسم قسمة حقيقية وذاتية باعتبار الناطق والغير الناطق لا باعتبار الابيض والاسود الخارجين عن حقيقتهِ · وحقيقة الشريعة الانسانية تتضمن اموراً كثيرة يمكن ان تقسم باعتبار كل منها قسمة حقيقية وذاتية فاولاً من حقيقتها ان تكون مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما يتضح مما تقدم في ف ٢ · و باعتبار ذلك يقسم الشرع الوضعي الى عامٍ ومدنيٍ باعتبار طريقتي الاستخراج من الشريعة الطبيعية كما مرَّ في الموضع المشار اليه لان ما يستخرج من الشريعة الطبيعية عَلَى انهُ نتائج لازمة عن المبادئ يرجع الى الشرع العام وذلك كعقود البيع والشراء الشرعية التي لا مندوحة للناس عنها في المجتمع البشري الذي تقتضيه الشريعة الطبيعية لان الانسان حيوان مدنيٌّ بالطبع كما في كتاب السياسة ١ ب ١ وما يستخرج منها بطريق التخصيص الجزئي يرجع الى الشرع المدني من حيث ان كل جمهور يخصص لنفسه ما يراه نافعاً لهُ — وثانياً من حقيقة الشريعة الانسانية ان يكون الغرض منها منفعة الجمهور العامة وباعتبار ذلك يمكن قسمتها بحسب الذين يُعنَون بالمنفعة العامة عناية خاصة

كالكهنة الذين يصلون لله لاجل الشعب والولاة الذين يتولون سياسة الشعب والجند القائمين بحماية الشعب ولهذا جعل لكل فريق منهم شرع خاص يناسبهُ — وثالثاً من حقيقتها ان تُسنّ ممن يلي امر الجمهور كما مرّ في مب ٩٠ ف ٣ وباعتبار ذلك تقسم الشرائع الانسانية بحسب اختلاف انواع السياسات التي منها الملك كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٥ وذلك متى كانت الامة مسوسةً من واحد وهذا تسمى شرائعهُ بالدستور السلطاني ومنها السياسة الارسطقراطية اي حكومة النبلاء او الاعيان وتسمى شرائعها باجوبة الحكماء او بالاحكام المشيخية · ومنها السياسة الاوليغرقية اي حكومة القليل من ذوي اليسار والاقتدار وهذه تسمّى شرائعها بالشرع القضائي او الفخري · ومنها سياسة الشعب وتسمى ديموقراطية وهذه يقال لشرائعها الاحكام الجمهورية · ومنها الحكومة الاستبدادية وهي فاسدة وليس لها شريعة خاصة تعرف بها · وهناك ايضاً سياسة مركبة من الانواع المتقدمة وهي افضلها وتسمّى احكامها بالناموس وهو ما قرره شيوخ الامة بالاشتراك مع الامة كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره — ورابعاً من حقيقتها ان تكون مدبرة للافعال الانسانية وبهذا الاعتبار تقسم الشرائع بحسب اختلاف موضوعاتها وربما عرفت باسماء واضعيها كانقسامها الى الشريعة اليولية المتعلقة بالفسق والشريعة الكرنيلية المتعلقة بالقتلة وغيرها من الشرائع الأخر وهذه لا تعتبر قسمتها باعتبار واضعيها بل باعتبار ما تتعلق بهِ

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة العامة هي علَى نحوٍ ما طبيعية للانسان باعتبار كونهِ ناطقاً من حيث هي مستخرجة من الشريعة الطبيعية استخراج النتيجة التي ليست بعيدة بعداً كثيراً عن المبادئ ولهذا سهل اتفاق الناس عليها ولكنها تفترق عن الشريعة الطبيعية وخصوصاً في ما تشترك فيهِ جميع الحيوانات

وبما تقدم يظهر الجواب على الاعتراضات الاخر

المبحث السادس والتسعون

في قوة الشريعة الانسانية — وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في قوة الشريعة الانسانية والبحث في ذلك يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الانسانية هل يجب ان يُراعَى في وضعها جانب العموم — ٢ هل يجب ان تنهى عن جميع الرذائل — ٣ هل تأمر بافعال جميع الفضائل — ٤ هل تُلزِم الانسان في محكمة الضمير — ٥ هل يخضع لها جميع الناس — ٦ في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها

الفصل الاول

في ان الشريعة الانسانية هل ينبغي ان يراعى في وضعها جانب العموم لا جانب الخصوص

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا ينبغي ان يُراعَى في وضعها جانب العموم بل بالاحرى جانب الخصوص فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ « الامور الشرعية هي كل ما يقرَّر بالشريعة على وجه الخصوص ومثل ذلك الاحكام القضائية » التي هي ايضاً امور خصوصية لتعلقها بافعال خصوصية · فالشريعة اذاً لا يراعى في وضعها جانب العموم فقط بل جانب الخصوص ايضاً

٢ وايضاً من شأن الشريعة ان تدبر الافعال الانسانية كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ و٢ · والافعال الانسانية امور جزئية · فالشرائع الانسانية اذن لا ينبغي ان يراعى في وضعها الامور الكلية بل بالاحرى الامور الجزئية

٣ وايضاً ان الشريعة قانونٌ ومقياس للافعال الانسانية كما مرَّ في الموضع المتقدم ذكره · والمقياس يجب ان يكون في غاية اليقين كما في الالهيات ك ١٠ ب ١ · فاذاً لما كانت الافعال الانسانية لا يمكن ان يكون فيها امرٌ كليٌّ

يقيناً بحيث يبقى على يقينيته في الجزئيات وجب في ما يظهر ان يُراعَى في وضع الشرائع الامور الجزئية لا الامور الكلية

لكن يعارض ذلك قول الفقيه في الشرائع ك ١ «يجب ان يُراعَى في وضع الشرائع ما يحدث في الغالب اما ما يحدث في النادر فلا توضع لهُ شريعة»

والجواب ان يقال ان كل ما يُقصَد به غايةٌ يجب ان يكون معادلاً لتلك الغاية · وغاية الشريعة هي النفع العام فقد قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ «لا يجب ان توضع الشريعة لنفع خاص بل لمنفعة الجمهور العامة» فيجب اذن ان تكون الشرائع الانسانية معادلة للنفع العام · والنفع العام يتوقف على كثيرٍ ولذلك يجب ان يوجَّه نظر الشريعة الى كثيرٍ من الاشخاص والاشياء والازمان فان المجتمع الانساني يقوم من اشخاص كثيرين ونفعهُ يحصل بافعالٍ متعددة ولا يقام لاجل زمانٍ يسيرٍ فقط بل ليستمرَّ دائماً بتعاقب الافراد من ابنائهِ كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٦

اجيب اذن على الاول بان الفيلسوف جعل هناك للعدالة الشرعية وهي الشرع الوضعي ثلاثة اقسامٍ فمنها ما يُراعَى مطلقاً في وضعهِ جانب العموم وهو الشرائع العامة وهي التي ارادها الفيلسوف بقوله «الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حالٍ او على أُخرى واما بعد وضعه ففيهِ فرق» كأن يُفدَى الاسرى بفديةٍ معينةٍ · ومنها ما هو عامٌ وخاص باعتبارين وهذا يقال له اختصاصات (وفي اللاتينية privilegia اي leges privatar وتفسيره شرائع خاصة) لانهُ يتعلق باشخاص مخصوصين ولكن قوتهُ تتناول اشياء كثيرة وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله بعد ذلك «وايضاً كل ما يُقرَّر بالشريعة على وجه الخصوص» ومنها ما يقال لهُ شرعي ليس لانهُ شرائع بل لتخصيص الشرائع العامة بحوادث خاصة كالاحكام التي تعتبر شريعةً وهذا ما اراده

الفيلسوف بقولهِ بعد ذلك « والاحكام القضائية »

وعلى الثاني بان المدبر يجب ان يكون مدبراً لكثير ولهذا قال الفيلسوف في الالهيات ك ١٠ ان جميع الاشياء المندرجة تحت جنسٍ واحدٍ تتقدر بواحدٍ هو الاول في ذلك الجنس · فلو كان عدد المقادير او المقاييس على قدر عدد المقيسات او المتقدرات لبطلت فائدة المقدار او المقياس التي هي امكان معرفة كثير من واحد · وكذلك لو كانت الشريعة لا تتناول الا فعلاً واحداً خاصاً لبطلت فائدتها لان تدبير الافعال الخاصة يُجعَل له رسومٌ خاصة موضوعة من اهل الحكمة اما الشريعة فهي رسمٌ عام كما مرَّ في مب ٩٢ ف٢

وعلى الثالث بانه ليس يُطلَب في جميع الاشياء درجة واحدة من اليقين كما في كتاب الاخلاق ١ ب٣ فالممكنات اذن كالاشياء الطبيعية والانسانية يكفي فيها من اليقين ان يكون الشيء صادقاً في الغالب وان لم يكن كذلك في النادر

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل من شانها ان تنهى عن جميع الرذائل

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان من شأن الشريعة الانسانية ان تنهى عن جميع الرذائل فقد قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٥ ب ٢٠ «سُنَّت الشرائع لتكبَح بخشيتها الوقاحة » والوقاحة لا تُكبَح كبحاً كافياً ما لم يُنهَ بالشريعة عن جميع الشرور · فالشريعة الانسانية اذن يجب ان تنهى عن جميع الشرور

٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يجعل افراد الرعية فضلاء · وليس يمكن لأحدٍ ان يكون فاضلاً ما لم ينتهِ عن جميع الرذائل · فمن شأن الشريعة الانسانية اذن ان تنهى عن جميع الرذائل

٣ وايضاً ان الشريعة الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما مرَّ في

المبحث الآنف ف ٢ . وجميع الرذائل منافية للشريعة الطبيعية . فمن الضرورة اذن ان تنهى الشريعة الانسانية عن جميع الرذائل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاختيار ١ ب ٥ « يظهر لي ان هذه الشريعة المدونة لسياسة الشعب تصيب بسماحها بهذه الاشياء وترك المعاقبة عليها للعناية الالهية » والعناية الالهية لا تعاقب الا على الرذائل . فالشريعة الانسانية اذن تصيب بسماحها ببعض الرذائل من حيث لا تنهى عنها

والجواب ان يقال ان الشريعة تُجعَل قانوناً او مقياساً للافعال الانسانية كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ و ٢ . والمقياس يجب ان يكون مجانساً للمقيس كما في الالهيات ك ١٠ م ٣ و ٤ لان الاشياء المختلفة تقاس بمقاييس مختلفة فكان اذن من الضرورة ان تُفرَض الشرائع ايضاً على الناس بحسب حالتهم لان الشريعة يجب ان تكون ممكنة من حيث الطبيعة ومن حيث عادة البلاد كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ . والقدرة على الفعل تحصل عن الملكة الباطنة والاستعداد الباطن اذ قد يكون الممكن للانسان الفاضل غير ممكن لمن ليس له ملكة الفضيلة كما ان الممكن للرجل التام قد يكون ايضاً غير ممكن للطفل ولهذا ليس يُفرَض من الشرائع على الاطفال ما يُفرَض على البالغين فان الاطفال يُسمَح لهم بامور كثيرة تستوجب في البالغين عقاباً او توبيخاً وكذلك الغير المستكملين بالفضيلة ينبغي ان يُتسامَح معهم في كثير مما لا ينبغي التسامح فيه مع الفضلاء . على ان الشريعة الانسانية تُسَنّ لجمهور الناس الذين اكثرهم غير مستكمل بالفضيلة ولهذا ليس يُنهَى بالشريعة الانسانية عن جميع الرذائل التي يجتنبها الفضلاء بل عن تلك الرذائل الجسيمة التي يمكن لاكثر الجمهور اجتنابها ولاسيما ما كان منها مضراً بالغير مما لا يمكن حفظ المجتمع الانساني بدون تحريمه كالقتل والسرقة ونحوها

اذاً اجيب على الاول بانهُ يظهر ان الوقاحة ترجع الى الاعتداء على الغير فهي اذن ترجع الى تلك الخطايا المضرة بالقريب وهذه تنهى عنها الشريعة الانسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تقصد ان تسوق الناس الى الفضيلة لا دفعةً واحدة بل تدريجاً ولذلك فهي لا توجب دفعةً على جماعة الغير المستكملين ما توجبهُ على الفضلاء وهو اجتناب جميع الشرور والا لاندفعوا بعدم اطاقتهم احتمال هذه الاحكام الى شرورٍ اقبح على حد قوله في ام ٣٠: ٣٣ «من يفرط في عصر الانف يخرج الدم» وقولهِ في متى ٩: ١٧ «ان تُجعَل الخمر الجديدة (اي رسوم الحيوة الكاملة) في زقاقٍ عتيقة (اي في من لم يكن كاملاً من الناس) تنشق الزقاق وتراق الخمر» اي يُستخفّ بالرسوم ويندفع الناس بالاستخفاف الى شرورٍ اقبح

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية انما هي نوعٌ من المشاركة عندنا في الشريعة الازلية · والشريعة الانسانية ليس لها كمال الشريعة الازلية فقد قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ «ان هذه الشريعة الموضوعة لسياسة العمران البشري تتسامح وتعفو عن امور كثيرة تعاقب عليها العناية الالهية وليس عدم فعلها كل شيء موجباً لنبذ ما تفعله» وكذا الشريعة الانسانية ايضاً فانها لا تقدر ان تنهى عن كل ما تنهى عنه الشريعة الطبيعية

الفصل الثالث

في ان الشريعة الانسانية هل تأمر بافعال جميع الفضائل

يتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الشريعة الانسانية لا تأمر بافعال جميع الفضائل لان افعال الفضائل يقابلها افعال الرذائل · والشريعة الانسانية لا تنهى عن جميع الرذائل كما مرَّ في الفصل الآنف · فهي اذن لا تأمر ايضاً

بافعال جميع الفضائل

٢ وايضاً ان فعل الفضيلة يصدر عن الفضيلة · والفضيلة هي غاية الشريعة فما كان صادراً عن الفضيلة يمتنع وقوعهُ تحت امر الشريعة · فالشريعة الانسانية اذن لا تأمر بافعال جميع الفضائل

٣ وايضاً ان الغرض المقصود من الشريعة هو النفع العام كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ · ومن افعال الفضائل ما ليس يُقصَد به النفع العام بل النفع الخاص · فالشريعة اذن لا تأمر بافعال جميع الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥« تأمر الشريعة بافعال الشجاعة والعفة والحلم وهذا شأنها ايضاً في سائر الفضائل والرذائل فانها تأمر بتلك وتنهى عن هذه »

والجواب ان يقال ان انواع الفضائل تتغاير باعتبار الموضوعات كما يظهر مما مرَّ في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ ومب ٦٢ ف ٢ · وجميع موضوعات الفضائل يمكن ردها اما الى منفعة شخص خاصة او الى منفعة الجمهور العامة كما ان فاعلاً يمكنهُ ان يفعل افعال الشجاعة ذباً عن الوطن او عن حق صديق له · وقس على افعال الشجاعة غيرها · وقد مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ ان الغرض المقصود من الشريعة هو النفع العام فهي اذن تستطيع ان تأمر بافعال كل فضيلة · على ان الشريعة الانسانية لا تأمر بجميع افعال الفضائل كلها بل بما كان منها مقصوداً به النفع العام اما بغير توسطٍ كما اذا فعلت بعض الافعال مباشرةً لاجل النفع العام او بتوسطٍ كما اذا امر الشارع بما يرجع الى حسن التهذيب ايذاناً بوجوب رعاية مصلحة العدل والسلم العامة

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة الانسانية لا تنهى بحكمٍ ملزمٍ عن جميع افعال الرذائل كما انها لا تأمر ايضاً بجميع افعال الفضائل لكنها تنهى عن بعض

افعال كلٍ من الرذائل كما تأمر ايضاً ببعض افعال كلٍ من الفضائل

وعلى الثاني بان فعلاً يقال لهُ فعل فضيلة باعتبارين اولاً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة كما ان فعل الامور المستقيمة هو فعل العدالة والاقدام على الامور الهائلة هو فعل الشجاعة وبهذا الاعتبار تأمر الشريعة ببعض افعال الفضائل وثانياً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة على طريقة الانسان الفاضل ٠ وفعل الفضيلة بهذا الاعتبار يصدر دائماً عن الفضيلة ولا يقع تحت امر الشريعة بل هو الغاية التي يقصد الشارع سوق الناس اليها

وعلى الثالث بانه ما من فضيلة لا يمكن ان يُقصَد بفعلها النفع العام اما مباشرة او بواسطةٍ كما مرَّ في جرم الفصل

الفصل الرابع

في ان الشريعة الانسانية هل تُلزم الانسان في محكمة الضمير

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تلزم الانسان في محكمة الضمير اذ ليس للسلطان الادنى ان يشترع شريعةً لحكم السلطان الاعلى ٠ والسلطان الانساني الذي يشترع الشريعة الانسانية هو ادنى من السلطان الالهي ٠ فاذاً ليس للشريعة الانسانية ان تُلزِم في القضاء الالهي الذي هو قضاء الضمير

٢ وايضاً ان حكم الضمير يتوقف بالاخص على الوصايا الالهية ٠ والوصايا الالهية تُنقَض احياناً بالشرائع الانسانية كقولهِ في متى ١٥ : ٦ « ابطلتم وصية الله لاجل تقاليدكم » فالشريعة الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره

٣ وايضاً ان الشرائع الانسانية كثيراً ما تجلب على الناس الافتراء والاهانة كقولهِ في اش ١٠ : ١ « ويلٌ للذين يشترعون شرائع الظلم والذين يكتبون كتابة الجور ليظلموا المساكين في القضاء ويسلبوا حق بائسي شعبي » ويسوغ لكل

انسانٍ ان يتملص من الظلم والعنف · فالشرائع الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ١٢ : ١٩ «من النعمة ان تُكابَد المشقات ويُتحمَّل الظلم لاجل الضمير»

والجواب ان يقال ان الشرائع الموضوعة من الناس لا تعدو ان تكون عادلة او جائرة فان كانت عادلة كان لها قوة الالزام في محكمة الضمير مستمدةً من الشريعة الازلية التي هي منبعثة عنها كقولهِ في ام ٨ : ١٥ «بي الملوك يملكون ومشترعو الشرائع يحكمون بما هو عدل» وعدالة الشرائع تُعتبَر من غايتها اي متى كان المقصود بها النفع العام ومن مشترعها اي متى لم يتعدَّ سلطانه ومن صورتها اي متى روعيت المساواة النسبية في فرض التكاليف على الرعايا بالنسبة الى النفع العام لانهُ لما كان الانسان الواحد جزءًا من الجمهور كان كل انسان بما هو انسانٌ وبما لهُ مختصاً بالجمهور كما ان كل جزءٍ بما هو جزءٌ مختصٌ بالكل ولهذا كانت الطبيعة ايضاً تنزل بعض الضرر بالجزء لاجل سلامة الكل فكانت اذن هذه الشرائع الموجبة التكاليف بوجه المعادلة عادلةً وملزمةً في محكمة الضمير وشرائع قانونية — اما جور الشرائع فيُعتبَر من وجهين اولاً من منافاتها للمصلحة العامة على عكس ما تقدم اي اما باعتبار غايتها كما لو فرض الرئيس على الرعايا شرائع ثقيلة لا تعود الى المنفعة العامة بل الى ربحهِ او مجدهِ الخاص او باعتبار مشترعها كما لو وضع انسان شريعةً مجاوزةً لسلطانهِ او باعتبار صورتها كما لو وزع التكاليف على الجمهور على وجهٍ غير متساوٍ ولو كان المقصود بها النفع العام فان هذه اولى ان يقال لها قهرٌ من ان يقال لها شرائع فقد قال اوغسطينوس في الاختيار ك١ ب ٥ «الشريعة الجائرة لا يظهر انها شريعة» فهذه الشرائع اذن لا تلزم في محكمة الضمير الا ان يلزم عن مخالفتها تشكيكٌ او

شعبٌ مما يجب على الانسان ان يضحي حقه في سبيل اجتنابهِ كقوله في متى ٥: ٤٠و٤١ « من سخرك ميلاً فامشِ معهُ اثنين ومن سلبك قميصك فاعطهِ رداءك ايضاً » — وثانياً يُعتبَر جور الشرائع من منافاتها للمصلحة الالهية كشرائع الملوك الطغاة الباعثة على عبادة الاصنام او على اي شيء آخر منافٍ للشريعة الالهية . وهذه الشرائع لا يسوغ رعايتها بحالٍ ففي اع ٥: ٢٩ « ان الله احق من الناس بان يطاع »

اذًا اجيب على الاول بان الرسول قال في رو ١٣ « كل سلطانٍ بشريٍّ فهو من الله فمن يعاند السلطان (اي في ما يرجع الى ترتيب السلطان) فانما يعاند ترتيب الله » وبهذا الاعتبار يصير الانسان مذنباً في ضميرهِ

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشرائع الانسانية الموضوعة على خلاف امر الله وهذا مجاوزٌ لترتيب السلطان فلا ينبغي فيه الانقياد للشريعة الانسانية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشريعة التي تحمّل الرعايا وقرًا غير عادل فان هذا ايضاً مجاوز لترتيب السلطانَ الممنوح من الله فالانسان لا يجب عليهِ في هذا ايضاً ان ينقاد للشريعة اذا استطاع ان يعاندها بدون تشكيك او ضررٍ اعظم

الفصل الخامس

هل يخضع جميعُ الناس للشريعة

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يخضعون للشريعة اذ انما يخضع لها من شُرِعت لهم فقط . وقد قال الرسول في ١ تيمو ١ : ٩ « البار لم تُشرَع له شريعة » فالابرار اذن لا يخضعون للشريعة الانسانية

٢ وايضاً قال البابا اربانوس وجاء في كتاب الاحكام ١٩ مب ٢ « من

يُقتاد بالشريعة الخاصة فلا وجه لاكراهه بالشريعة العامة » وجميع الرجال الروحيين الذين هم ابناء الله يقتادون بشريعة الروح القدس الخاصة كقوله في رو ٨ : ١٤ « الذين يُقتادون بروح الله هم ابناء الله » فاذاً ليس جميع الناس يخضعون للشريعة الانسانية

٣ وايضاً قال الفقيه في ك ١ « الملك معفىً من الشرائع » ومن كان معفىً من الشريعة فهو غير خاضع لها · فاذاً ليس جميع الناس خاضعين للشريعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٣ « لتخضع كل نفس للسلاطين العليا » ومن ليس يخضع للشريعة المشروعة من السلطان فليس يخضع للسلطان في ما يظهر · فمن الضرورة اذن ان يكون جميع الناس خاضعين للشريعة الانسانيـــة

والجواب ان يقال ان من حقيقة الشريعة امرين كما يتضح مما مرّ في مب ٩٠ ف ١ و ٣ احدهما ان تكون ضابطاً للافعال الانسانية والثاني ان يكون لها قوة اكراهية فالانسان اذن يمكن ان يخضع للشريعة على نحوين اولاً كخضوع الشيء لضابطه وقاعدته وبهذا الاعتبار يخضع للشريعة المشروعة من السلطان جميع الخاضعين للسلطان · وعدم خضوع الانسان للسلطان يمكن ان يحدث على نحوين اي اما لاعفائه مطلقاً من الخضوع له كما ليس يخضع اهل مدينة او مملكة لشرائع ملك مدينةٍ او مملكةٍ اخرى لعدم خضوعهم لولايته واما بتدبير شريعة اعلى كما ان من يكون خاضعاً لوالٍ يجب ان يسلك بحسب امره لكن ليس في ما يعفيه منهُ الملك لان هذا لا يتقيد فيه بامر الادنى لجريانه فيه على الامر الاعلى · وعلى هذا قد يحدث ان الخاضع مطلقاً للشريعة لا يتقيد بالشريعة في بعض الاشياء التي يجمل فيها دستوره الشريعة العليا — وثانياً كخضوع المُكرَه للمكره وبهذا الاعتبار لا يخضع الناس الفضلاء والابرار للشريعة بل انما يخضع لهـــا

الاشرار فقط لان ما يحدث بالاكراه والقسر فهو مضادٌ للارادة · وارادة الاخيار موافقة للشريعة بخلاف ارادة الاشرار فانها منافرة لها فلم يكن الاخيار بهذا الاعتبار خاضعين للشريعة بل الاشرار فقط

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد عَلى الخضوع الحاصل بطريق الاكراه فانهُ بهذا الاعتبار لم تُشرَع للبار شريعة لان الابرار «هم شريعة لانفسهم اذ يظهرون عمل الشريعة المكتوب في قلوبهم» كما قال الرسول في رو ٢ : ١٤ و١٥ · فليس للشريعة اذن قوة اكراهية بالنسبة اليهم كما لها بالنسبة الى الاشرار

وعلى الثاني بان شريعة الروح القدس اعلى من كل شريعة انسانية ولهذا فالرجال الروحيون باعتبار انقيادهم بشريعة الروح القدس لا يخضعون للشريعة في ما ينافي ارشاد الروح القدس على ان من ارشاد الروح القدس ان يخضع الرجال الروحيون للشرائع الانسانية كقوله في ١ بط : ١٣ « اخضعوا لكل خليقةٍ بشرية من اجل الرب »

وعَلى الثالث بانه انما يقال ان الملك مُعفىً من الشريعة باعتبار قوتها الاكراهية اذ ليس يُكرِه احد نفسه اكراهاً حقيقياً · والشريعة انما تستمد قوتها الاكراهية من سلطان الملك فاذاً انما يقال ان الملك معفىً من الشريعة اذ ليس يستطيع احدٌ ان يقضي عليه لو خالف الشريعة ومن ثم كتب الشارح على قوله في مز ٥٠ : ٦ اليك وحدك خطئت الآية ما نصهُ « ليس يحكم انسان على اعمال الملك » — واما باعتبار قوة الشريعة الادارية فالملك يخضع للشريعة بارادته كقوله في الشرع القانوني في باب القوانين « من سنَّ شريعةً لغيره يجب ان يرعاها هو ايضاً · وقد قال الحكيم (كاتون في الاصول) ارعَ الشريعة التي شرعتها انت » وقد وبخ الرب اولئك الذين « يقولون ولا

يفعلون » والذين « يكلفون غيرهم احمالاً ثقيلة ولا يريدون ان يحركوها باصبعهم » كما في متى ٢٣ : ٣ و٤ · فالملك اذن ليس معفىً في حكم الله من الشريعة باعتبار قوتها الادارية بل يجب ان يكملها مختاراً لا مكرهاً — وايضاً فالملك هو فوق الشريعة من حيث يستطيع اذا اقتضت الحال ان يبدلها ويعفي منها بحسب اقتضاء المكان والزمان

الفصل السادس

في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر انه لا يسوغ لمن يخضع للشريعة ان يفعل على خلاف منطوقها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ «ان الشرائع الزمنية وان كان الناس يحكمون عليها حين يشرعونها الا انها بعد ان تُشرَع وتقرَّر لا يسوغ لهم ان يحكموا عليها بل بحسبها» ومن يعدل عن منطوق الشريعة بحجة كونهِ يراعي قصد الشارع يظهر انهُ يحكم على الشريعة· فليس يسوغ اذن لمن يخضع للشريعة ان يعدل عن منطوقها مراعياً قصد الشارع

٢ وايضاً ان تفسير الشرائع خاصٌ بمن يشرعها · وليس للناس الخاضعين للشريعة ان يشرعوا الشرائع · فاذًا ليس لهم ان يفسروا قصد الشارع بل يجب عليهم ان يفعلوا دائماً بحسب منطوق الشريعة

٣ وايضاً كل حكيم يعرف ان يعبر عن قصده بالالفاظ والمباني · والذين يشرعون الشرائع يجب ان يُعتبَروا من الحكماء فقد قالت الحكمة في ام ٨: ١٥ « بي الملوك يملكون ومشترعو الشرائع يقضون بما هو عدل » · فليس ينبغي اذن ان يُحكَم على قصد الشارع الا من مباني الشريعة

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في الثالوث ك ٤ ع ١٤ « ان مفهوم كل

قول يجب ان يؤخذ من اسبابه اذ ليس يجب ان يخضع الشيء للكلام بـل الكلام للشيء » فالسبب الذي حرك الشارع اولى اذن بالمراعاة من منطوق الشريعة

والجواب ان يقال ان المقصود من كل شريعة مصلحة الناس العامة ومن ذلك يحصل لها قوة الشريعة وحقيقتها فاذا تجردت عن هذه الغاية خلت عن قوة الالزام وقد قال الفقيه في ك ١ في باب الشرائع ومجالس الشورى « ان حقيقة الشريعة ورفق العدالة لا يحتمل ان ما وُضِع بحكمةٍ لفائدة الناس يُسلَك في تفسيره سبيل الشدة والعنف على خلاف منفعتهم » وكثيرًا ما يحدث ان رعاية شيء مفيدة للمصلحة العامة في الغالب ولكنها في بعض الاحوال مضرة بها جداً . ولانهُ يتعذر على الشارع ان يلحظ جميع الاحوال الجزئية فهو يعتبر في وضع الشريعة ما يحدث في الغالب صارفًا قصده الى المنفعة العامـة فاذا طرأت حالٌ كانت فيها رعاية هذه الشريعة مضرة بالمصلحة العامة لا ينبغي رعايتها كما انه لو شُرِع لمدينة محصورة بقاء ابوابها مقفلة لكان ذلك مفيداً في الغالب للمصلحة العامة ولكن لو عرض تعقُّبُ العدو لبعض حاميتها لـكان عدم فتح ابوابها لهم مضرًا جدًا بها فكان فتح الابواب واجبًا في هذه الحال على خلاف منطوق الشريعة رعايـةً للمنفعة العامة المقصودة من الشارع . لكن ينبغي ان يعلم انهُ اذا لم يكن في رعاية الشريعة بحسب منطوقها خطرٌ عاجل تقتضي الحـال سرعة تداركه فليس لكلٍ ان يحكم بما هو مفيدٌ وما هو غير مفيدٍ للمدينـة بل انما ذلك خاصٌ بالملوك الذين لهم وحدهم السلطان على الاعفاء من الشريعة في مثل هذه الاحوال . واما اذا كان هناك خطرٌ عاجلٌ لا يحتمل التأجيل الى ان يتيسر الالتجاء الى الرئيس فالضرورة تقتضي في نفسها الاباحة والاعفاء لان الضرورة لا تخضع للشريعة

اذاً اجيب على الاول بان من يفعل في حال الضرورة على خلاف منطوق الشريعة ليس يحكم على الشريعة بل على حالٍ جزئي يرى انهُ لا ينبغي فيه رعاية منطوق الشريعة

وعلى الثاني بان من يراعي قصد الشارع لا يفسر الشريعة بوجه الاطلاق بل في الحال الذي يظهر فيهِ من الضرر الواضح ان الشارع قَصدَ غير ذلك· فاذا حصل الريب وجب اما ان يُفعَل بحسبِ منطوق الشريعة او ان يُرجَع في ذلك الى رأي الروساء

وعلى الثالث بانهُ ليس من الحكماء من تبلغ به الحكمة ان يلحظ بفكره جميع الاحوال الجزئية ولذلك لا يستطيع ان يجعل كلامهُ وافياً بالتعبير عما يوافق الغرض المقصود· ولو تيسر للشارع ان يلحظ جميع الاحوال لما وجب ان يأتي على بيانها كلها اجتناباً للتشويش بل يجب ان يضع الشريعة باعتبار مايحدث في الغالب

المبحث السابع والتسعون

في تبدل الشرائع — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في تبدل الشرائع والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الشريعة الانسانية هل تقبل التبديل — ٢ هل يجب تبديلها كلما بدا شيءٌ افضل — ٣ هل تُنسَخ بالعادة وهل يحصل للعادة قوة الشريعة — ٤ في ان استعمال الشريعة الانسانية هل يجب تبديله باعفاء الروساء

الفصل الاول

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بنحوٍ من الانحاء

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا يجب تبديلها بوجهٍ لانها مستنبطة من الشريعة الطبيعية كما مرَّ في مب ٩٥ ف ٢· والشريعة

الطبيعية لا يعروها تبديل . فاذاً كذلك الشريعة الانسانية يجب ان لا يعروها تبديل

٢ وايضاً ان المقياس يجب ان يكون في غاية الاستمرار كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٥ . والشريعة الانسانية هي مقياس الافعال الانسانية كما مرَّ في مب ٩٠ ف ١ . فيجب اذن ان لا يعروها تبديل

٣ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تكون عادلة وصوابية كما مرَّ في مب ٩٥ ف ٢ . وما كان صواباً مرةً فهو صواب دائماً . فاذاً ما كان شريعةً مرةً يجب ان يكون شريعةً دائماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٦ « الشريعة الزمانية وان كانت عادلة يمكن ان تقتضي العدالة تبديلها بحسب الازمنة »

والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية امرٌ يمليه العقل لادارة الافعال الانسانية كما مرَّ في مب ٩١ ف ٣ فيجوز اذن ان يكون لتبديل الشريعة الانسانية العادل سببان احدهما من جهة العقل والثاني من جهة الناس الذين تُجعَل الشريعة ضابطاً لافعالهم . اما من جهة العقل فلأَن من طباع العقل الانساني في ما يظهر ان يترقى تدريجاً من الناقص الى الكامل فانا نجد في العلوم النظرية ان الذين انتهجوا في اول الامر طريق الفلسفة وضعوا اموراً ناقصة استكملها من جاء بعدهم وكذا الحال في الامور العملية ايضاً فان الذين قصدوا في بادئ الامر ان يضعوا شيئاً نافعاً لجمهور الناس لم يستطيعوا ان يستأثروا بملاحظة كل شيء فوضعوا اموراً ناقصة وقاصرة من وجوه كثيرة بدَّلها من جاء بعدهم فوضعوا اموراً اذا قصرت عن النفع العام فانما يكون ذلك من وجوه قليلة — واما من جهة الناس الذين تُجعَل الشريعة ضابطاً لافعالهم فقد يُستصوَب تبديل الشريعة بسبب تبدل احوال الناس الذين تناسبهم شرائع اخرى بحسب اختلاف

احوالهم وقد مثل اوغسطينوس لذلك بقوله في الاختيار ك ١ ب ٦ « اذا كان شعب سالكاً مسلك الاعتدال والوقار وشديد الحرص على منافعهِ العامة كان من الصواب وضع شريعة تسوّغ له ان يقيم لنفسه ولاةً يتولون سياسة الجمهور. واما اذا تولى الفساد ذلك الشعب تدريجاً حتى اتصل الى بيع الاراء الانتخابية واسناد السياسة الى اصحاب الجرائم والآثام فمن الصواب ان تنزع منهُ سلطة تقليد المناصب وتفوض الى عدد قليل من ذوي الصلاح »

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة الطبيعية نوعٌ من المشاركة في الشريعة الازلية كما مرّ في مب ١٩١ف ٢ ومب ٩٤ ف٢ ولذلك تستمر غير متبدلة وهذه الصفة حاصلةٌ لها من عدم تبدل العقل الالهي مبدع الطبيعة ومن كمالهِ . واما العقل الانساني فمتبدل وناقص ولهذا كانت شريعتهُ متبدلة—وايضاً فالشريعة الطبيعية تشتمل على احكام كلية تستمر في كل حالٍ واما الشريعة الانسانية فتشتمل على احكام جزئية مناسبة لما يعرض من الاحوال المختلفة

وعلى الثاني بان المقياس يجب ان يكون مستمراً ما امكن الاستمرار . والاشياء المتغيرة لا يمكن ان يكون فيها شيءٌ مستمرٌ دون تغيير البتة . ولذلك لا يمكن ان تكون الشريعة الانسانية غير متبدلة البتة

وعلى الثالث بان الصواب في الاشياء الجسمانية يقال بالاطلاق . ولهذا يبقى في نفسه صواباً دائماً . وصواب الشريعة يقال بالقياس الى النفع العام الذي لا يناسبهُ دائماً شيءٌ واحدٌ بعينهِ كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كان هذا الصواب قابل التبديل

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها كلما بدا شيءٌ افضل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية كلما بدا شيء افضل

وجب تبديلها لان الشرائع الانسانية مستنبطة بالعقل الانساني كسائر الصنائع وما كان مستعملاً قبل في سائر الصنائع يبدَّل اذا بدا شيء افضل . فاذاً كذلك يجب ان يُفعَل في الشرائع الانسانية

٢ وايضاً من الماضيات نستطيع ان ندبر المستقبلات . فلوكانت الشرائع الانسانية لا تتبدل عندما يبدو شيء افضل لترتب عَلَى ذلك كثير مما لا ينبغي لانا نجد الشرائع القديمة تشتمل عَلَى خشونات كثيرة . فيظهر اذن ان الشرائع ينبغي تبديلها كلما بدا شيء افضل

٣ وايضاً ان الشرائع الانسانية انما تُشرَع لافعال الناس الجزئية . والجزئيات لا يمكن ان تحصل لنا بها معرفة كاملة الا بالتجربة التي تحتاج الى زمان كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . فيظهر اذن انه يجوز ان يبدو بمرور الزمان وضع شريعة افضل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام تم ١٢ ب ٥ «ان احتمالنا خرق التقاليد التي تلقيناها عن الاباء منذ القدم لما يُضحِك منهُ وهو عارٌ قبيحٌ جداً»

والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية انما يحسن تبديلها من حيث يعود الى النفع العام كما مرَّ في الفصل الآنف . عَلَى ان تبديل الشريعة في نفسه لا يخلو من ضرر بالمصلحة العامة لان العادة تساعد كثيراً عَلَى حفظ الشرائع اذ ما يُفعَل على خلاف العادة العامة يظهر اثقل وان كان في نفسهِ اخف فمتى تبدلت الشريعة فقدت شيئاً من قوتها الالزامية بسبب زوال العادة ولذلك لا ينبغي اصلاً تبديل الشريعة الانسانية ما لم يُعوَّض من جهة اخرى على النفع العام مقدار ما يُفقَد من هذه الجهة وهذا يكون اما بحصول منفعة عظمى واضحة جداً عن النظام الجديد او باقتضاء ضرورةٍ عظمى او بتضمن الشريعة المعتادة جوراً ظاهراً او بحصول ضرر كثير عن حفظها وعليهِ قول أُلبيانوس

الفقيه في كتاب نظام الملوك ك ١ ب ٤ « ان احداث الجديد يقتضي ان تكون المنفعة ظاهرة حتى يسوغ الاعراض عن تلك الشريعة التي طالما اعتُبِرَت عادلة »

اذًا اجيب على الاول بان ما كان من قبيل الصناعة يستفيد قوته من العقل وحده ولذلك فحيثما وُجِد محلٌ للاصلاح وجب تغيير ما كان معمولاً بهِ من قبل واما الشرائع فانها تستفيد معظم قوتها من العادة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ فلا ينبغي تبديلها بسهولة

وعلى الثاني بان قضية ذلك الاعتراض ان الشرائع ينبغي تبديلها لكن لا لاي اصلاحٍ بل لكبير فائدة او ضرورة كما تقدم

وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصل الثالث

في ان العادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العادة لا يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة ولا ان تنسخ الشريعة لان الشريعة الانسانية مستنبطة من الشريعة الطبيعية والالهية كما يظهر مما مرَّ في مب ٩٣ ف ٣ ومب ٩٥ ف ٢ . وليس لعادة الناس ان تبدل الشريعة الطبيعية او الالهية . فليس لها اذن ان تبدل الشريعة الانسانية

٢ وايضاً يمتنع ان يحصل خيرٌ عن شرور كثيرة ومن يبدأ ان يفعل على خلاف الشريعة فانهُ يسيء فعلاً . فاذًا متى تكررت مثل هذه الافعال امتنع حصول خير عنها . والشريعة خيرٌ من الخيرات لكونها ضابطًا للافعال الانسانية . فيمتنع اذن نسخ الشريعة بالعادة بحيث يحصل لهذه قوة الشريعة

٣ وايضاً ان سنَّ الشرائع خاصٌ بالاشخاص العموميين الذين يلون سياسة الجمهور فهو اذن لا يسوغ للاشخاص الخصوصيين . والعادة انما تتغلب بافعال

الاشخاص الخصوصيين · فيمتنع اذن ان يحصل لها قوة الشريعة التي بها تنسخ الشريعة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رسالته الى كازولانوس « ان عادة شعب الله ورسوم المتقدمين يجب اعتبارها بمنزلة شريعة وكما يجب ردع الذين يتعدون الشرائع الالهية كذلك يجب ردع المستهينين بالعادات البيعية »

والجواب ان يقال ان كل شريعة تصدر عن عقل الشارع وارادته اما الشريعة الالهية والطبيعية فعن ارادة الله العاقلة واما الشريعة الانسانية فعن ارادة الانسان المنتظمة بالعقل وكما ان عقل الانسان وارادته في ما ينبغي عمله يُستدَل عليهما باللفظ كذلك يستدل عليهما بالعمل ايضاً فان ما ينتخبهُ كل واحدٍ على انهُ خيرٌ هو ما يتممه بالعمل · وواضحٌ ان الشريعة يمكن تبديلها وتفسيرها ايضاً باللفظ البشري من حيث يدل عَلَى حركة العقل الانساني وصورته الباطنة فاذاً كذلك يمكن تبديل الشريعة وتفسيرها بالافعال المتكررة التي تحصل عنها العادة بل يمكن ان يحصل بها ايضاً شيءٌ يكون له قوة الشريعة اي من حيث ان الافعال الظاهرة المتكررة هي اقوى معبرٍ عن حركة الارادة وتصور العقل لانهُ متى تكرر فعل شيءٍ ظهر انهُ صادرٌ عن روّية العقل وبهذا الاعتبار تكون العادة متضمنة قوة الشريعة وناسخةً للشريعة ومفسرةً للشرائع

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة الطبيعية والالهية تصدر عن الارادة الالهية كما تقدم فيمتنع تبديلها بالعادة الصادرة عن ارادة الانسان وانما يمكن تبديلها بالسلطان الالهي فقط فلا يمكن اذن ان تحصل قوة الشريعة لعادة منافية للشريعة الالهية او الطبيعية فقد قال ايسيدوروس في المترادفات ك ٢ ب ١٦ « ينبغي ان تتغلب السلطة على العادة والشريعة والعقل عَلَى العادة القبيحة »

وعَلَى الثاني بان الشرائع الانسانية لا تتناول جميع الاحوال كما مرّ في مب

٩٩٦ف٦ فيجوز اذن ان يُفعَل شيءٌ احياناً خارجاً عن الشريعة وذلك في بعض الاحوال التي لا تتناولها الشريعة من دون ان يكون هذا الفعل قبيحاً · ومتى تكاثرت هذه الاحوال بسبب تبدل الناس آذنت العادة بان الشريعة لم يبق فيها فائدة كما يُؤذَن بذلك ايضاً لو اذيعت بالكلام شريعة مضادة لها· واما اذا كان وجه فائدة الشريعة الاولى لا يزال قائماً فلا تتغلب العادة على الشريعة بل تتغلب الشريعة عَلَى العادة الا ان تعتبر غير مفيدة من حيث تغدو رعايتها مستحيلة باعتبار عادة البلاد التي كانت من جملة شروط الشريعة لتعسر انتساخ عادة الجمهور

وعَلَى الثالث بان الجمهور الذي تتطرق اليه العادة يجوز ان يكون عَلَى حالتين فان كان حرًّا قادرًا ان يسن لنفسه شريعة كان رضى الجمهور كله برعاية شيءٍ المعلن بالعادة افعل من سلطان الملك الذي لا يلي سن الشرائع الا من حيث ينوب عن الجمهور · وعليه فاذا لم يكن لكل فردٍ من الجمهور ان يسن شريعةً فالجمهور كله يلي ذلك · واما اذا لم يكن للجمهور سلطان مطلق عَلَى ان يسن لنفسهِ شريعة او يلغي شريعة مسنونة من السلطان الاعلى فيكون مع ذلك للعادة المستحكمة فيهِ قوة الشريعة من حيث لم يعارض فيها من يلي سن الشريعة للجمهور اذ يظهر من ذلك انه اقرَّ ما تطرق بالعادة

الفصل الرابع

في ان ولاة الجمهور هل يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان ولاة الجمهور لا يستطيعون ان يعفُوا من الشرائع الانسانية لان الغرض من وضع الشريعة انما هو المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٢١ · ولا ينبغي الاعراض عن المصلحة العامة لمصلحة خاصة باحد الافراد لان مصلحة الجماعة

اقدس من مصلحة الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١ ب ٢ ٠ فيظهر اذن انهُ ليس ينبغي ان يُعفَى احد من الشريعة العامة

٢ وايضاً ان الله امر الرؤساء في تثنية الاشتراع ١ : ١٧ ان« اسمعوا للصغير سماعكم للكبير ولا تحابوا وجه احد فان الحكم لله » وايلاء البعض ما يُنكر على الكل محاباةٌ في ما يظهر ٠ فاذًا ليس يلي ولاة الجمهور مثل هذا الاعفاء لمنافاة ذلك رسم الشريعة الالهية

٣ وايضاً اذا كانت الشريعة الانسانية مستقيمة وجب ان تكون مطابقة للشريعة الالهية والشريعة الطبيعية والا لم تكن موافقة للدين ولا ملائمة للتهذيب فتنافي بذلك مقتضى الشريعة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك٢ ب١٠ وك ٥ب ٣٠ وليس لانسانٍ ان يُعفي من الشريعة الالهية والطبيعية ٠ فكذا الحال اذن في الشريعة الطبيعية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ٩:١٧« فوّض اليَّ التوزيع »[1]

والجواب ان يقال المراد بالتوزيع في الحقيقة تقدير امرٍ عام بالنسبة الى الافراد ومن ثم يقال لمدبر العائلة موزع من حيث يقسم على افرادها الاعمال وضروريات المعاش بوزنٍ ومقدار وانما يقال لواحد في كل جماعة وكيلٌ او موزعٌ من حيث يرسم لواحدٍ واحدٍ كيف ينبغي ان يمتثل بعض الاحكام العامة ٠ على انهُ قد يحدث ان بعض الاحكام العائدة في الاغلب لمصلحة الجمهور لا يكون ملائماً لبعض الاشخاص او في بعض الاحوال اما لحوولهِ دون خير افضل او لافضائهِ الى شرٍ كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف ب٦ وتفويض الحكم في ذلك الى رأي كلٍ من الافراد لا يؤْمَن معه الخطر اللهم الا ان يكون ثم خطرٌ بينٌ وعاجلٌ كما مرَّ في الموضع

(١) المراد بالتوزيع ما يعم الاعفاء ايضاً لانهُ داخل في التوزيع ومن لوازمه ولهذا يعبرُ عنهما في اللاتينية بلفظ واحد وهو Dispinsatio (م)

المشار اليهِ ولهذا كان لمن يلي سياسة الجمهور ان يعفي من الشريعة الانسانية المستندة الى سلطانه اي ان يجيز عدم رعاية احكامها بالنسبة الى بعض الاشخاص او الاحوال الغير المستدركة فيها فاذا اجاز ذلك لغير هذا السبب ولمجرد ارادته لم يكن اميناً او كان متغفلاً فالاول اذا لم يقصد المصلحة العامة والثاني اذا جهل سبب الاعفاء ولهذا قال الرب في لو ١٢:٤٢ « من ترى الوكيل الامين الحكيم الذي يقيمهُ على اهل بيتهِ »

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ متى أُعفي بعض من رعاية الشريعة العامة لا ينبغي ان يُفعَل ذلك بقصد الاضرار بالمصلحة العامة بل بقصد فائدتها

وعلَى الثاني بانهُ اذا لم تُرعَ المساواة في الغير المتساوين فليس ذلك محاباة فانه متى اقتضت حال فردٍ من الافراد مراعاة خصوصية صوابية في بعض الامور لم يكن في اختصاصه بانعام ما محاباةٌ

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية لا يمكن فيها الاعفاء مما تشتمل عليه من الاحكام العامة التي لا محل فيها اصلاً للاستثناء . واما سائر الاحكام التي هي بمنزلة نتائج للاحكام العامة فللانسان ان يعفي منها احياناً كأن لا تُرَدُّ العارية عَلَى من يخون الوطن ونحو ذلك . ونسبة كل انسان الى الشريعة الالهية كنسبة الفرد الى الشريعة العامة الخاضع لها فكما لا يستطيع ان يُعفي من الشريعة الانسانية العامة الا الذي تستمد قوتها منهُ او من يفوّض هو اليهِ ذلك كذلك لا يستطيع احدٌ ان يعفي من احكام الشريعة الالهية الموضوعة من الله الى الله او من يفوض تعالى ذلك اليه عَلَى وجه الخصوص

المبحث الثامن والتسعون

في الشريعة العتيقة وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة العتيقة واولاً في الشريعة نفسها وثانياً في رسومها

اما الاول فالبحث فيهِ يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل هي صالحة — ٢ هل هي منزلة من الله — ٣ هل انزلت منهُ بواسطة الملائكة — ٤ هل انزلت للجميع — ٥ هل هي ملزمة للجميع — ٦ هل انزلت في الزمان الملائم

الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل كانت صالحة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة ففي حزقيال ٢٠ : ٢٥ « اعطيتهم رسوماً غير صالحة واحكاماً لا يحيون بها » والشريعة انما يقال لها صالحة باعتبار صلاح الرسوم المندرجة فيها · فالشريعة العتيقة اذن لم تكن صالحة

٢ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون مفيدة لنجاة الجمهور كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٢١ · والشريعة العتيقة لم تكن منجية بل كانت بالحريّ مميتة ومضرة فقد قال الرسول في رو ٧ « ان الخطيئة كانت بدون الناموس ميتة وقد كنت حياً زماناً بدون الناموس فلما جاءت الوصية عاشت الخطيئة ومتُّ انا » وقال هناك ٥ : ٢٠ « انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة » فالشريعة العتيقة لم تكن اذن صالحة

٣ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون رعايتها ممكنةً طبعاً وعادةً · والشريعة العتيقة لم تكن كذلك فقد قال بطرس في اع ١٥ : ١٠ « لماذا تحاولون ان تضعوا على رقاب التلاميذ نيرًا لم يستطع آباؤنا ولا نحن ان نحمله » فيظهر اذن ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ١٢ « فالناموس اذن مقدس والوصية مقدسة وعادلة وصالحة »

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت دون شك صالحة فكما يتضح حقية العلم من مطابقتهِ للعقل المستقيم كذلك يتضح صلاح الشريعة من مطابقتها

للعقل والشريعة العتيقة كانت مطابقة للعقل لانها كانت تقمع الشهوة المنافية للعقل كما يظهر من قوله في خر ٢٠ : ١٥ في جملة الوصايا «لا تشتهِ ما لقريبك» وكانت تنهى ايضاً عن جميع الخطايا المنافية للعقل ومن ذلك يتضح انها كانت صالحة ولهذا قال الرسول في رو ٧ : ٢٢ «ارتضي ناموس الله بحسب الانسان الباطن» وقال ايضاً هناك ١٦ «ارضى بالناموس لكونهِ صالحاً — لكن لا بد من التنبيه الى ان للصلاح مراتب مختلفة كما قال ديونسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ فمنهُ صلاحٌ كامل ومنهُ صلاحٌ ناقص فما كان من الاشياء المقصود بها غاية كفوءًا بنفسهِ لان يؤدي الى الغاية فهو صالح صلاحاً كاملاً وما كان منها معاوناً على الوصول الى الغاية ولكنهُ ليس كفوءا بنفسهِ لان يؤدي اليها فهو صالحٌ صلاحاً ناقصاً كالدواء فانهُ اذا كان يشفي الانسان فهو صالح صلاحاً كاملاً واذا كان يعاون على شفائهِ ولكنه لا يستطيع ان يشفيهُ فهو صالح صلاحاً ناقصاً · وينبغي ان يعلم ان غرض الشريعة الانسانية غيرٌ وغرض الشريعة الالهية غير فغرض الشريعة الانسانية هو راحة المجتمع الانساني الزمنية وهي تدرك هذا الغرض بحظرها الافعال الظاهرة الحاملة عنها تلك الشرور التي من شأنها ان تشوش سلام المجتمع الانساني · وغرض الشريعة الالهية سوق الانسان الى غاية السعادة الابدية وهذا الغرض يحول دونهُ كل خطيئة ولا تحول دونهُ الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً · فما يكفي اذن لكمال الشريعة الانسانية القائم بالنهي عن الخطايا وبفرض العقاب لا يكفي لكمال الشريعة الالهية بل لا بد لهذا ان يجعل الانسان بجملتهِ اهلاً للمشاركة في السعادة الابدية وهذا لا يمكن الا بنعمة الروح القدس التي بها تفاض في قلوبنا المحبة (رو ٦ : ٥) التي تتم الشريعة فان نعمة الله هي الحياة الابدية كما في رو ٦ : ٢٣ وهذه النعمة لم تستطع الشريعة العتيقة ان توليها بل كان ذلك

محفوظاً للمسيح « لأن الشريعة اعطيت بموسى واما النعمة والحق فبيسوع المسيح حصلا » كما في يو ١ : ١٧ . والحاصل من ذلك ان الشريعة العتيقة كانت صالحة ولكنها كانت ناقصة كقوله في عبر ٧ : ١٩ « لم يكن بالناموس كمال لشيء »

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرب هناك على الرسوم الطقسية التي انما يقال لها غير صالحة لانها لم تكن تولي النعمة التي يتطهر بها الناس من الخطيئة اذ كانوا يعلنون بها انهم خطاة وبياناً لهذا قال « واحكاماً لا يحيون بها » اي لا يستطيعون ان يدركوا بها حياة النعمة ثم قال بعد ذلك « ونجستهم بعطاياهم (اي اعانت نجاستهم) بتقدمتهم كل فاتح رحم لاجل آثامهم »

وعلى الثاني بانهُ ليس المراد بكون الشريعة قتلت انها فعلت القتل بل انها صارت سبيلاً اليه بما فيها من النقصان اي من حيث انها لم تكن تولي النعمة التي بها يستطيع الناس ان يفعلوا ما تأمر به ويتركوا ما تنهى عنهُ وبهذا المعنى لم يكن هذا السبيل أُعطي للناس بل هم اتخذوه من تلقاء انفسهم وعليه قول الرسول في الموضع المذكور « ان الخطيئة اتخذت بالوصية سبيلاً فاضلتني وقتلتني بها » وعلى هذا المعنى ايضاً يُحمَل قوله « انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة » فان اللام فيه للتعقيب لا للتعليل اي من حيث ان الناس يتخذون من الشريعة سبيلاً فيكثرون من الخطأ اولاً لأن الخطيئة بعد نهي الشريعة كانت اثقل ثم لازدياد الشهوة لانا انهُ اشدُّ اشتهاء لما يُحظَر علينا

وعلى الثالث بان نير الشريعة لم يكن حفظهُ ممكناً بدون مدد النعمة التي لم تكن الشريعة توليها ففي رو ٩ : ١٦ « ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى (اي في وصايا الله) بل لله الذي يرحم » ومن ثمه قيل في مز ١١٨ : ٣٢ « اسرعت في طريق وصاياك حين بسطت قلبي » اي بموهبة النعمة والمحبة

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل منزلة من الله

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن منزلة من الله ففي تث ٣٢:٤ « اعمال الله كاملة » والشريعة كانت ناقصة كما مرّ في الفصل الآنف · فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله

٢ وايضاً في جا ٣ : ١٤ « علمتُ ان كل ما يعمل الله يدوم الى الابد » والشريعة العتيقة لا تدوم الى الابد فقد قال الرسول في عبر ٧:١٨ « تُرفَض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها » فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله

٣ وايضاً من شأن الشارع الحكيم ان لا يكتفي بدرء الشرور بل ان يسدّ سبل الشرور ايضاً · والشريعة العتيقة كانت سبيلاً الى الخطيئة كما تقدم في الفصل الآنف · فلم يكن اذن انزال مثل هذه الشريعة من شأن الله الذي « ليس من يماثله في المشترعين » كما في ايوب ٣٦:٢٢

٤ وايضاً قيل في ١ تيم ٢ : ٤ ان الله « يريد ان جميع الناس يخلصون » والشريعة العتيقة لم تكن كافية لخلاص الناس كما مرّ في الفصل الآنف · فلم يكن اذن من شأن الله ان ينزل مثل هذه الشريعة · فهي اذن لم تكن منزلة من الله

لكن يعارض ذلك ان الرب قال في متى ١٥ : ٦ مخاطباً اليهود الذين أُنزلت الشريعة العتيقة لهم « ابطلتم وصية الله من اجل تقليداتكم » وقال قبيل ذلك « اكرم اباك وامك » ولا يخفى ان هذا من مندرجات الشريعة العتيقة · فالشريعة العتيقة اذن منزلة من الله

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة أُنزلت من الله الذي هو ابو ربنا يسوع المسيح لانها كانت تسوق الناس الى المسيح على وجهين اولاً بشهادتها للمسيح وعليه قوله في لو ٢٤ : ٤٤ « ينبغي ان يتم كل ما كُتِبَ عني في ناموس

موسى وفي المزامير والانبياء » وقوله في يو ٥ :٤٦ « لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي لانهُ كتب عني » وثانياً بطريق التأهيب له لانها بصرفها الناس عن الوثنية كانت تقيدهم بعبادة الاله الواحد الذي كان مزمعاً ان يخلص الجنس البشري بالمسيح وعليهِ قول الرسول في غلا ٣ : ٢٣ « قبل ان يأتي الايمان كنا محفوظين تحت الناموس مغلقاً علينا الى ان يُعلَن الايمان في المستقبل » ولا يخفى ان واحداً بعينه يؤهب للغاية ويؤدي اليها اما بنفسه او بواسطة من يخضع له فان الشيطان الذي كان ينبغي طرده بالمسيح لم يكن ليأتي بالشريعة التي تهدي الناس الى المسيح كقوله في متى ١٢ : ٢٦« ان كان الشيطان يخرج الشيطان فقد انقسمت مملكته »فالله الذي خلص الناس بنعمة المسيح هو اذن بعينهِ انزل الشريعة العتيقة

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ لا يمتنع ان يكون شيءٌ ناقصاً مطلقاً وكاملاً باعتبار الزمان كما يقال لطفل انهُ كاملٌ لا مطلقاً بل باعتبار حالة الزمان وكذلك الرسوم التي تُفرَض على الاطفال فانها كاملة باعتبار حال من تُفرَض عليهم وان لم تكن كاملة مطلقاً . ومن هذا القبيل كانت رسوم الشريعة وعليه قول الرسول في غلا ٣ : ٢٤ « كان الناموس مؤدبنا في المسيح »

وعَلَى الثاني بان اعمال الله تدوم الى الابد اذا كان الله صنعها بقصد ان تدوم الى الابد وهذه هي الاعمال الكاملة . والشريعة العتيقة تُرفَض في زمان كمال النعمة لا لقبحها بل لضعفها وعدم غنائها في هذا الزمان لانه « لم يكن بالناموس كمال لشيء » كما قيل بعد ذلك ولهذا قال الرسول في غلا ٣ : ٢٥ « لما جاء الايمان لسنا بعدُ تحت مؤدب »

وعلى الثالث بان الله يسمح احياناً بسقوط البعض في الخطيئة ليتواضعوا بذلك كما مرَّ في مب ٧٩ ف ٤ وكذلك اراد ان يسنَّ للناس شريعةً يعجزون

عن اتمامها بقدرتهم حتى اذا وجدَ الناس المستكبرون بانفسهم أنهم خطأة تواضعوا فلجأُوا الى مدد النعمة

وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة وان لم تكن كافية لخلاص الانسان الا انهُ كان يوجد معها للناس مدد آخر الهي كانوا يستطيعون ان يخلصوا به وهو الايمان بالوسيط الذي به تبرر الآباء الاقدمون كما نتبرر به نحن ايضاً وعلى هذا النحو لم يكن الله يضنُّ على الناس بالمساعدة على الخلاص

الفصل الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل انزلت بواسطة الملائكة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تُنزَل بواسطة الملائكة بل أُنزلت من الله مباشرةً فان معنى الملاك الرسول وهو يدل على الخدمة لا على السيادة كقوله في مز ١٠٢ : ٢٠ « باركوا الرب يا جميع ملائكتهِ يا خدامه » وقد ورد ان الشريعة العتيقة سُلِّمت من الله ففي خر ٢٠ : ١ « تكلم الرب بجميع هذا الكلام » وقيل بعده « انا الرب الهك » وكثيراً ما تكررت هذه الطريقة من الكلام في سفر الخروج وما يليهِ من اسفار الشريعة . فالشريعة اذن أُنزلت من الله مباشرة

٢ وايضاً ورد في يو ١ : ١٧ ان « الشريعة اعطيت بموسى » وموسى تلقى الشريعة من الله مباشرةً ففي خر ٣٣ : ١١ « وكان يكلم الرب موسى وجهاً الى وجهٍ كما يكلم المرء صاحبهُ » فالشريعة اذن انزلت من الله مباشرة

٣ وايضاً ان سن الشريعة خاصٌ بالملك كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٣ والله وحده هو ملك خلاص النفوس واما الملائكة فانهم ارواح خادمة كما في عبر ١ : ١٤ فلم يكن ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بواسطة الملائكة لان الغرض منها خلاص النفوس

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ «ان الناموس اعطي بالملائكة على يد وسيط» وقول اسطفانوس في اع ٧ : ٥٣ «تسلمتم الناموس بترتيب الملائكة»

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله بواسطة الملائكة. وما عدا الوجه العام الذي اورده ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب٤ وهو ان الالهيات يجب تبليغها الى الناس بواسطة الملائكة. يوجد وجه خاص لوجوب كون الشريعة العتيقة أُنزلت بواسطة الملائكة فقد تقدم في الفصلين الآنفين ان الشريعة العتيقة لم تكن كاملة ولكنها كانت موءهبة لخلاص الناس الكامل الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح. ونحن نجد في جميع السلطات والصنائع المنتظمة ان الرئيس يعمل بنفسهِ العمل الأهمَّ والكامل واما مايوءهب للكمال الاخير فيفعله بواسطة خدامهِ كما ان باني السفينة يركب اجزاءها بنفسه لكنهُ يهيء المادة بواسطة الصناع العاملين تحت يده ولهذا كان من الملائم ان تسلَّم شريعة العهد الجديد الكاملة من الله المتأنس مباشرةً وتسلَّم الشريعة العتيقة الى الناس بواسطة خدامه وهم الملائكة وبهذا الاعتبار يثبت الرسول في بدء رسالته الى العبرانيين مزية الشريعة الجديدة على العتيقة لان الله في العهد الجديد «كلمنا في ابنه» وفي العهد العتيق «كان الكلام بواسطة الملائكة»

اذاً اجيب على الاول بقول غريغوريوس في اول ادبياتهِ «ان الملاك الذي يقال انهُ تجلى لموسى تارةً يدعى ملاكاً وتارةً يدعى رباً فيدعى ملاكاً لانهُ كان يخدم بكلامهِ في الخارج ويدعى رباً لانهُ كان يولي قوة الكلام وهو مترئس في الداخل» ومن ذلك ينتج ايضاً ان الملاك كان يتكلم نيابة عن الرب

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في تفسيره سفر التكوين ك١٢ وهو «قيل في سفر الخروج كلم الرب موسى وجهاً الى وجه. ثم قيل بعد ذلك: ارني مجدك:

فهو اذن كان يشعر بما كان يراه ويتوق الى ما لم يكن يراه «فهو اذن لم يكن يرى ذات الله فلم يكن يتلقى منهُ مباشرةً · واما قول الكتاب كان يكلمهُ وجهاً الى وجهٍ فانما جرى فيهِ على حسب تصور الشعب الذي كان يعتقد ان موسى كان يكلم الله وجهاً الى وجهٍ مع انهُ انما كان الله يكلمهُ ويتجلى لهُ بواسطة الخليقة الخاضعة لهُ اي بواسطة الملاك والغمام · او ان يكون المراد بالمواجهة مشاهدة عقلية سامية مقرونة بالدالة ادون من رؤية الذات الالهية

وعلى الثالث بان ما يختص بنفس الملك هو وضع الشريعة بسلطانه الا انهُ ربما عهد باذاعتها بعد وضعها الى غيره وكذا الله فانهُ وضع الشريعة بسلطانهِ لكنهُ عهد باذاعتها الى الملائكة

الفصل الرابع

في ان الشريعة العتيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر انهُ لم يجب انزال الشريعة العتيقة على شعب اليهود وحده فان الشريعة العتيقة كانت موهبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما مرَّ في الفصلين الآنفين · وذلك الخلاص لم يكن مستقبل الحصول لليهود فقط بل لجميع الامم كقوله في اش ٤٩ : ٦ «قليلٌ ان تكون لي عبداً لتقيم اسباط يعقوب وتردَّ بقايا اسرائيل · اني قد جعلتك نوراً للامم لتكون خلاصي الى اقاصي الارض» فقد وجب اذن ان تُنزَل الشريعة العتيقة لجميع الامم وليس لشعب واحد فقط

٢ وايضاً قيل في اع ١٠ «ان الله لا يحابي الوجوه ولكن في كل امةٍ من اتقاه وعمل البرّ فانهُ يكون مقبولاً عنده» فلم يجب اذن ان يفتح سبيل الخلاص لشعبٍ واحد دون سائر الشعوب

٣ وايضاً ان الشريعة انزلت بواسطة الملائكة كما تقدم في الفصل الآنف ·

والله لم يخصص خدم الملائكة باليهود فقط بل بذلها دائمًا لجميع الامم ففي سي ١٧ : ١٤ « لكل امةٍ اقام رئيساً » وهو ايضاً يجود عَلَى جميع الامم بالخيرات الزمنية التي لا يهتم بها بقدر اهتمامه بالخيرات الروحية · فاذاً قد وجب ايضاً ان يُنزل الشريعة لجميع الشعوب

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣ : ١ — ٢ « فما فضل اليهودي اذن · · انه جزيل عَلَى كل وجهٍ اولاً لانهم اؤتمنوا على اقوال الله » وفي مز ١٤٧ : ٢٠ « لم يصنع هكذا الى امةٍ من الامم ولم يعرّفهم احكامه »

والجواب ان يقال ان ايثار شعب اليهود على سائر الشعوب بانزال الشريعة له دونهم قد يمكن تعليله بجنوح سائر الشعوب الى الوثنية واقامة شعب اليهود وحده عَلَى عبادة الاله الواحد فلم تكن سائر الشعوب تستحق ان تتلقى الشريعة لئلا يُعطَى القدس للكلاب · الا ان هذا التعليل لا يظهر وجيهاً لان ذلك الشعب ايضاً قد جنح الى الوثنية بعد انزال الشريعة وهذا اقبح كقوله في خر ٣٢ وعاموش ٥ « هل قرّبتم لي ذبائح وتقادم اربعين سنة في البرية يا آل اسرائيل بل حملتم خيمة مولك الهكم وتماثيل اصنامكم كوكب الهكم التي صنعتموها لكم » وقد قيل صريحًا في تث ٩ : ٦ « اعلم انهُ ليس لاجل برّك اعطاك الرب الهك هذه الارض لتملكها لانك شعبٌ قاسي الرقاب » لكن ورد سبب ذلك في قوله قبله « لكي يفهم الرب بالقول الذي اقسم عليهِ لآبائك ابراهيم واسحق ويعقوب » امـا كونهُ قد وعدهم ذلك فقد صرَّح بهِ الرسول بقوله في غلا ٣ : ١٦ « قد قيلت المواعد لابراهيم ولنسله ولا يقول للانسان يعني كثيرين بل ولنسلك يعني واحداً وهو المسيح » فالله اذن انما جاد عَلَى ذلك الشعب بالشريعة وبعوارف اخرى خاصة بسبب وعدهم لآبائهم ان المسيح يولد منهم فقد كان ينبغي ان يكون ذلك الشعب الذي يولد منهُ المسيح مقدساً عَلَى نحو خاص كقوله في اح ١٩ : ٢

« كونوا قديسين لاني انا قدوس » ولم يكن ايضاً هـذا الوعد لابراهيم بولادة المسيح من نسله لاستحقاقٍ من قبله بل لانتخابٍ ودعوةٍ مجانة وعليه قوله في اش ٤١ : ٢« من انهض الصديق من المشرق ودعاه لاتّباعه » فقد تبين اذن من ذلك انهُ بمجرد انتخابٍ مجانٍ حصل الوعد للآباء وتلقى نسلهم الشريعة كقوله في تث ٤ : ٠ « سمعتم كلامه من وسط النار لانهُ احب آباءَكم واصطفى نسلهم من بعدهم » —فان قيل ايضاً لماذا آثر هذا الشعب على سواه بولادة المسيح منهُ اجيب بقول اوغسطينوس في كلامهِ على يو مقا ٢٦ « اذا لم تشأ ان تخطئ فلا تبتغِ الحكم في سبب جذبه هذا دون ذاك »

اذاً اجيب على الاول بانهُ وان كان الخلاص المستقبل الحصول بالمسيح معداً لجميع الامم فمع ذلك كان لا بد ان يولد المسيح من شعب واحد فُضِل لذلك بمزايا على سواه كقوله في رو ٩«الذين (يعني اليهود) لهم التبني والعهدوالاشتراع ولهم الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد »

وعلى الثالث بان محل المحاباة في ما يحق ايلاؤُه اما ما يُولَى مجانًا فلا محل فيه للمحاباة فان من يجود بشيءٍ يملكهُ على واحدٍ دون آخر ليس بمحابٍ الا انهُ لو كان موكلاً بالمنافع العامة ولم يعدل في توزيعها عَلَى حسب استحقاق الاشخاص لكان محابياً . والله يولي الآلاءَ الخلاصية للجنس البشري بمجرد نعمته فلوآثر بها بعضاً على بعض لم يكن محابياً وعليهِ قول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ب ٨ « كل الذين يُعلّمهم الله فانه يُعلّمهم برحمتهِ والذين لا يعلمهم فانهُ بقضائه لا يعلّمهم » فان هذا نتيجة القضاء على الجنس البشري من اجل جريرة الاب الاول

وعلى الثالث بان الانسان يُحرَم بذنبهِ آلاءَ النعمة لكنهُ لا يُحرَم الآلاءَ الطبيعية ومن جملتها خدم الملائكة التي يقتضيها نظام الطبائع اي ان تدبّر السافلات

بالمتوسطات ومنها الامدادات الجسمانية التي لا يوليها الله للناس فقط بل للبهائم ايضاً كقوله في مز ٣٥ : ٧ « انت تخلص البشر والبهائم يا رب »

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس

يتخطّى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة كانت مُلزِمة لجميع الناس لان كل من يخضع للملك يجب ان يخضع لشريعته · والشريعة العتيقة منزلة من الله الذى هو « ملك الارض كلها » كما في مز ٤٦ : ٠٨ فالشريعةاذن كانت ملزمةً لجميع سكان الارض

٢ وايضاً لم يكن الخلاص ممكناً لليهود الا بحفظ الشريعة العتيقة ففي تث ٢٧ : ٢٦ « ملعونٌ من لا يقيم كلمات هذه الشريعة و يعمل بها » فلو امكن لسائر الناس ان يخلصوا من دون ان يحفظوا الشريعة العتيقة لكان اليهود اشقى الناس

٣ وايضاً ان الوثنيين كان يُسمَح لهم باستعمال الشعائر اليهودية وحفظ الناموس ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم غريبٌ واراد ان يصنع فصحاً للرب فليختتن كل ذكرٍ له ثم يتقدم فيصنعهُ ويصير كالصريح في الارض» فلو كان ممكناً للغرباء ان يخلصوا من دون حفظ الناموس لما كان في السماح لهم بحفظه بامر الله فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ ان كثيراً من الوثنيين رجعوا الى الله بواسطة الملائكة · ومن الثابت ان الوثنيين لم يكونوا يحفظون الشريعة · فكان اذن ممكناً لبعض الناس ان يخلصوا من دون ان يحفظوا الشريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت موضحة لرسوم الطبيعة ومشتملة

على رسوم اخرى خصوصية زائدة عليها فما كان فيها من شريعة الطبيعة كان يلزم الجميع حفظه لا لانهُ من الشريعة العتيقة بل لانه من الشريعة الطبيعية وما كان فيها زائدًا على ذلك لم يكن يلزم حفظهُ الا شعب اليهود فقط . وتحقيق ذلك ان الشريعة العتيقة أُنزلت لشعب اليهود ليكون لهم بها مزيةٌ من القداسة اجلالاً للمسيح الذي كان مزمعاً ان يولد من ذلك الشعب كما تقدم في الفصل الآنف . وما يُرسَم لتقديس بعض الناس على وجهٍ مخصوص فلا يكلّفهُ سواهم كالاكليرس المقلدين الخدمة الالهية فانهم يكلَّفون ما لا يُكلَّف العلمانيون وكالرهبان فان طريقتهم توجب عليهم من الاعمال الكمالية ما لا يُوجَب على اهل العالم . وهكذا ذلك الشعب فانهُ كان يُسام تكاليف مخصوصة لم يكن يُسامها سواه من الشعوب وعليهِ قوله في تث ١٨ : ١٣ « كن كاملاً وبغير دنس مع الرب الهك » ولهذا كانوا يستعملون ايضاً نوعاً من الاعتراف كقوله في تث ٢٦ : ٣ اعترف اليوم للرب

اذًا اجيب على الاول بان جميع الخاضعين للملك يكلَّفون حفظ شريعته التي يفرضها على الجميع بالاجمال واما اذا فرض بعض رسوم على خدامه الاخصاء فلا يكلَّف سواهم حفظها

وعلى الثاني بان الانسان كلما ازداد اتصالاً بالله كان افضل حالاً ولهذا كان شعب اليهود يفوق سائر الشعوب قدرًا على حسب ازدياد تمسكه بعبادة الله وعليه قوله في تث ٤ : ٨ « اية امةٍ اخرى بلغت من الشرف ان يكون لها شعائر واحكام عادلة وشريعة عامة » وبهذا الاعتبار ايضاً كان الاكليرس افضل من العلمانيين والرهبان افضل من اهل العالم

وعلى الثالث بان حصول الخلاص للوثنيين كان بحفظ احكام الناموس اكمل وأوثق منهُ بحفظ الشريعة الطبيعية وحدها ولهذا كان يُسمح لهم برعايتها

وذلك كما يترقى اليوم العلمانيون الى الطريقة الاكليرسية واهل العالم الى الطريقة الرهبانية وان كان الخلاص ممكناً لهم بدون ذلك

الفصل السادس

في ان الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم يكن ينبغي انزالها في زمان موسى الذى أُنزلت فيهِ لانها كانت موهِبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما مرّ في ف ٢ و٣ ٠ والانسان غدا على اثر الخطيئة محتاجاً في خلاصه الى هذا الدواء ٠ فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة على اثر الخطيئة

٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة أُنزلت لتقديس الذين كان المسيح مزمعاً ان يولد منهم ٠ والوعد بالنسل الذي هو المسيح حصل اولاً لابراهيم كما في تك ١٢ : ٧ ٠ فكان ينبغي اذن انزال الشريعة حالاً في زمان ابراهيم

٣ وايضاً كما ان المسيح لم يولد من احد من أنسال نوح الا من نسل ابراهيم الذى حصل له الوعد كذلك لم يولد من احد من ابناء ابراهيم الا من نسل داود الذى تجدد له الوعد كقوله في ٢ ملوك ٢٣ : ١ « قال الرجل الذي وُعدَ بالمسيح اله يعقوب » فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بعد داود كما انزلت بعد ابراهيم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ « انما وُضعت الشريعة بسبب المعصية الى ان يأتي النسل الذى جُعِل له الوعد ورُتِّبت بالملائكة على يد وسيط » اى أُنزلت بترتيبٍ كما قال الشارح ٠ فكان اذن من الملائم انزال الشريعة العتيقة في ذلك الزمان الذى اقتضاه الترتيب

والجواب ان يقال ان انزال الشريعة العتيقة في زمان موسى كان في غاية المطابقة للصواب ٠ ويمكن تحقيق ذلك من وجهين باعتبار ان كل شريعة

تُفرَض على فريقين من الناس فانها تُفرَض على المتصلبين والمستكبرين بانفسهم لترّوضهم وتكبح من أعنّتهم وتفرَض على الاخيار ليتفقهوا بها فيستعينوا بذلك على ادراك مقاصدهم فكان ينبغي اذن انزال الشريعة في ذلك الزمان خفضاً من كبرياء الناس فان الانسان كان يستكبر بامرين بالعلم وبالقوة اما بالعلم فلظنه ان العقل الطبيعي يكفي للنجاة ولذلك خفضاً لكبريائه من هذا الوجه تُرك لادارة عقله دون ان يُمدّ بالشريعة المدوّنة فتهيأ له بالتجربة ان يدرك قصور العقل بما كان أزمانَ ابراهيم من سقوط الناس فى مهــاوي الوثنية وانهما كهم في اقبح الرذائل فرُؤي على اثر ذلك من الضروري انزال الشريعة المدونة علاجاً لداء الجهل البشري لانهُ «بالشريعة تُعرَف الخطيئة» كما قال الرسول في رو ٣: ٢٠ على ان الانسان بعد ان تأدّبَ بالشريعة انخفض استكباره بقوته وظهر له ضعف منّتهُ اذ لم يكن قادراً ان يتــمّم ما كان يعرفهُ وعليه قول الرسول في رو ٨ : ٣ — ٤ «ما لم يستطعه الناموس وضعف عنهُ بسبب الجسد انجزه الله اذ ارسل ابنهُ . . . ليتمّ برُّ الناموس فينا» واما الاخيار فالشريعة أُنزلت مدداً لهم وهذا انما كان ضرورياً للشعب على وجهٍ اخص حين أخذ الظلام يغشى الشريعة الطبيعية بسبب وفرة الخطايا غير انهُ لم يكن بدٌّ من ايلائهم هذا المدد بنحو من الترتيب حتى يتأدوا بغير الكامل الى الكمال ولهذا وجب انزال الشريعة العتيقة متوسطةً بين شريعة الطبيعة وشريعة النعمة

اذاً اجيب على الاول بانهُ لم يكن ملائمًا انزال الشريعة العتيقة على اثر خطيئة الانسان الاول . اولاً لان الانسان لاعتماده على عقله لم يكن يرى من نفسهِ حاجة اليها . وثانياً لان اصول الشريعة الطبيعية لم يكن قد غشيها الظلام حينئذ باعتياد الخطإ

وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان تُسنّ الشريعة الا للجمهور لانها فرضٌ عام كما مرَّ في مب ٩٤ ف ١ ولذلك سنّ الله للناس في عهد ابراهيم بعض رسوم

اهلية تشبهُ ان تكون منزلية ولكن بعد ان تكثَّر نسلهُ حتى صار شعباً وخلصوا من ربقة الرق لاق ان تُسَنّ لهم شريعة فان الارقاء ليسوا من الشعب او المدينة التي تليق بها الشريعة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣

وعلى الثالث بانهُ لما كان ينبغي انزال الشريعة لشعب لم تحصل الشريعة لاولئك الذين وُلد المسيح منهم فقط بل لجميع الشعب الموسوم بسمة الختان الذي هو علامة الوعد الذي وُعِدَه ابراهيم وآمن بهِ كما قال الرسول في رو٤: ١١ ولهذا وجب ان تُسنَّ الشريعة قبل داود ايضاً لهذا الشعب الذي كان قد تمّ اجتماعه وتأليفهُ

المبحث التاسع والتسعون

في رسوم الشريعة العتيقة — وفيهِ ستة فصول

ثم ينبغي النظر في رسوم الشريعة العتيقة واولاً في تمايزها وثانياً في كل جنس منها على حياله — اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم متعددة او على رسمٍ واحدٍ فقط — ٢ هل تشتمل على رسوم ادبية — ٣ هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية — ٤ هل تشتمل ما عدا ذلك على رسوم قضائية — ٥ هل تشتمل على رسوم اخرى غير هذه الانواع الثلاثة — ٦ في ما كان من طريقة سوقها الناس الى رعاية الرسوم المتقدمة

الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسمٍ واحدٍ فقط

يُتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل الا على رسمٍ واحدٍ لان الشريعة ليست الا رسماً كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ والشريعة العتيقة واحدة · فهي اذن لا تشتمل الا على رسمٍ واحدٍ

٢ وايضاً قال الرسول في رو ١٣: ٩« اذا كان ثمه وصية اخرى فهي مضمونة

في هذه الكلمة أَن احبب قريبك كنفسك » وهذه وصية واحدة · فالشريعة العتيقة اذن لا تشتمل الا على وصية واحدة

٣ وايضاً قيل في متى ٧ : ١٢ « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم فان هذا هو الناموس والانبياء » فاذاً ليس في الشريعة العتيقة الا رسمٌ واحدٌ

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢ : ١٥ « أبطَل ناموس الوصايا باحكامهِ » وكلامه على الشريعة العتيقة كما يظهر من قول الشارح هناك · فالشريعة العتيقة اذن تشتمل على وصايا متعددة

والجواب ان يقال ان رسم الشريعة لما كان مُلزِماً كان يتعلق بما يجب فعلهُ · ووجوب فعل شيءٍ انما ينشأ عن ضرورة غايةٍ ما فيتبين من ذلك ان من حقيقة الرسم ان يكون له نسبة الى الغاية اي من حيث انهُ انما يُرسَم ما هو ضروري او مفيدٌ للغاية · وقد يعرض ان تكون اشياء متعددة ضروريةً او مفيدةً لغاية واحدة وبهذا الاعتبار يجوز ان يُرسَم لامور مختلفة رسوم متعددة من حيث ان لها غاية واحدة · فينبغي اذن ان يقال ان جميع رسوم الشريعة العتيقة واحدة باعتبار وحدة الغاية ومتعددة باعتبار تعدد الاشياء المسوقة الى الغاية

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة العتيقة يقال لها واحدة باعتبار نسبتها الى غاية واحدة ولكنها تشتمل على رسوم مختلفة باعتبار تمايز الاشياء المسوقة الى الغاية كما ان صناعة البناء واحدة باعتبار وحدة الغاية لان الغرض منها بناء البيت ولكنها تشتمل على رسومٍ مختلفة باختلاف الافعال المسوقة الى ذلك

وعلى الثاني بان غاية الوصية المحبة كما قال الرسول في ١ تيمو ١ : ٥ اذ المقصود من كل شريعة القاء المودة بين الناس او بين الانسان والله ولهذا كانت الشريعة كلها تتم بوصيةٍ احبب قريبك كنفسك باعتبار كونها غاية جميع الوصايا فان

محبة القريب تندرج فيها محبة الله متى أُحِبَّ القريب لاجل الله ولهذا جعل الرسول هذه الوصية بمقام الوصيتين المتعلقتين بمحبة الله ومحبة القريب اللتين قال فيهما الرب في متى ١٢ : ٤٠ « بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والانبياء»

وعلى الثالث بان ما يحبهُ الانسان لاجل غيره متفرعٌ على ما يحبهُ لاجل نفسهِ كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٨ اي متى كانت نسبة الانسان الى غيره كنسبته الى نفسهِ ولهذا كان قوله « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم» تصريحاً بضابط محبة القريب المندرج ضمناً في قوله «احبب قريبك كنفسك » فيكون ذلك تفسيراً لهذه الوصية

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم ادبية

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل على رسوم ادبية لان الشريعة العتيقة ممايزة للشريعة الطبيعية كما مرَّ في مب ٩١ ف ٤ ومب ٩٨ ف ٥ . ومرجع الرسوم الادبية الى الشريعة الطبيعية . فهي اذن لا ترجع الى الشريعة العتيقة

٢ وايضاً انما وجبت مساعدة الشريعة الالهية للانسان حيث يعجز العقل الانساني كما في امور الايمان المجاوزة حد العقل . وعقل الانسان كفاء الرسوم الادبية في ما يظهر . فهي اذن ليست الى الشريعة العتيقة التي هي الشريعة الالهية

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها حرفٌ قاتلٌ كما في ٢ كور ٣ : ٦ . والرسوم الادبية لا تقتل بل تحيي كقوله في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك لانك بها احييتني » فليست الرسوم الادبية اذن الى الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في سي ١٧ : ٩ « زادهم العلم واورثهم شريعة الحياة» والعلم والتهذيب يرجع الى الاخلاق فقد كتب الشارح على قوله في عبر ١٢ : ١١

كل تهذيب الخ ما نصهُ » التهذيب هو ترويض الاخلاق بالامور الصعاب »
فقد كانت اذن الشريعة المنزلة من الله مشتملة على رسوم ادبية

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت مشتملة على رسوم ادبية كما يظهر من قوله في خر ٢٠ « لا تقتل : لا تسرق » وهذا ما يقتضيه الصواب فكما ان المقصود الاول من الشريعة الانسانية ايقاع الصداقة بين الناس كذلك المقصود الاول من الشريعة الالهية جعلُ الانسان صديقاً لله . ولان المشابهة هي الباعث عَلى المحبة كقوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره » تمتنع صداقة الانسان لله الذي هو في غاية الصلاح ما لم يَصِر الناس صلحاء وعليهِ قوله في احبار ١٩ : ٢ « كونوا قديسين لاني انا قدوس » وصلاح الانسان قائمٌ بالفضيلة التي « تجعل صاحبها صالحاً » كما قال ارسطو في كتاب الاخلاق ٢ ب ٦ ولهذا وجب ان يُجعل في الشريعة العتيقة رسوم تتعلق بافعال الفضائل وهذه هي رسوم الناموس الادبية

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة العتيقة ليست ممايزة للشريعة الطبيعية بمعنى انها اجنبية عنها بالاطلاق بل بمعنى انها متضمنة زيادةً عليها فكما ان النعمة تقتضي تقدم وجود الطبيعة كذلك الشريعة الالهية تقتضي تقدم وجود الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بانهُ قد كان لائقاً بالشريعة الالهية ان تسعف الانسان ليس في ما يتعذر على العقل فقط بل في ما قد يعرض ان يخطئ فيه ايضاً . ولم يكن ممكناً ان يخطئ عقل الانسان بالاجمال في رسوم الناموس الطبيعي الادبية العامة جداً ولكنه بسبب اعتياده ارتكاب الخطايا كان يغشى عقله ظلامٌ في الافعال الجزئية واما سائر الرسوم الادبية التي هي بمنزلة لوازم لمبادئ الناموس الطبيعي العامة فقد كانت مزلةً لعقول كثيرٍ من الناس حتى كانت تعتقد جواز ما هو

في نفسهِ قبيحٌ فوجب من ثمه ان تمدّ الشريعة الالهية الانسان بما يدفع هذين الوجهين من النقصان كما انا في العقائد الايمانية ايضاً لسنا نكلَّف ان نعتقد ما يتعذر ادراكه بالعقل فقط كتثليث الله بل ما يمكن ادراكه بالعقل المستقيم ايضاً كتوحيد الله دفعاً لخطإِ العقل الانساني الذي كان يحدث لكثيرٍ من الناس

وعلى الثالث بان حرف الشريعة في الرسوم الادبية يقال انهُ يقتل اي يجعل سبيلاً الى القتل من حيث انها تأْمر بما هو خيرٌ دون ان تسعف بايلاء النعمة على فعله كما قرَّر ذلك اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ب ١٤ .

الفصلُ الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل ما عدا الرسوم الادبية عَلَى رسوم طقسية فان كل شريعةٍ تُسَنُّ للناس من شأنها ان تسوس الافعال الانسانية . والافعال الانسانية يقال لها ادبية كما مرَّ في مب ١ ف ٣ . فيظهر من ثمه ان الشريعة المسنونة للناس لا ينبغي ان تشتمل الا على رسوم ادبية .

٢ وايضاً ان الرسوم التي يقال لها طقسية يظهر انها ترجع الى العبادة الالهية . والعبادة الالهية هي فعل فضيلة الديانة التي « تدعو الى عبادة الطبع الالهي وتكريمه بالشعائر الظاهرة » كما قال توليوس في خطابته ك ٢ في الاستنباط . ولان الرسوم الادبية تتعلق بافعال الفضائل كما مرَّ في الفصل الآنف يظهر انه لا ينبغي جعل الرسوم الطقسية ممايزة للرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان الرسوم الطقسية هي التي تدل على شيء بطريق الرمز . وأَولَى ما تكون الدلالة عند الناس بالالفاظ كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٢ ب ٣ و ٤ . فلم يكن اذن حاجةٌ الى ان يُجعل في الشريعة رسوم

طقسية تتعلق ببعض الافعال الرمزية

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ١٣ «كتب الكلمات العشر على لوحين من حجر وامرني في ذلك الوقت بان اعلمكم طقوساً واحكاماً تعملون بها» ووصايا الناموس العشر ادبية · فهنالك اذن ما عدا الرسوم الادبية رسوم أُخر طقسية

والجواب ان يقال ان المقصود بالذات من الشريعة الالهية سوق الناس الى الله ومن الشريعة الانسانية سوق الناس بعضهم الى بعض كما مرَّ في الفصل الآنف ومن ثمَّ لم تُعنَ الشرائع الانسانية بسنّ شيء يتعلق بالعبادة الالهية الا بالنسبة الى مصلحة الناس العامة ولهذا اختلقت ايضاً كثيراً مما يتعلق بالامور الالهية على حسب ما كان يظهر لها ملائماً لتهذيب اخلاق الناس كما هو واضحٌ في شعائر الوثنيين · واما الشريعة الالهية فبعكس ذلك قد عنيت بسوق الناس بعضهم الى بعضٍ على حسب ما كان ملائماً لسوقهم الى الله الذي هو المقصود منها بالذات · وليس يساق الانسان الى الله بافعال العقل الباطنة التي هي الايمان والرجاء والمحبة فقط بل بافعالٍ خارجة ايضاً يعلن بها الانسان عبوديته لله وهي ترجع الى عبادة الله · وهذه العبادة يقال لها (في اللاتينية) Cœremonia (اي شعائر او طقوس) وهو لفظ مركب من Munia اي عطايا ومن Cœreris وهي الهة الحنطة وذلك أن التقادم لله كانت تقدم له اولاً من الحنطة او ان هذا اللفظ جعل عند اللاتين دالاً عَلَى العبادة الالهية اخذاً له من اسم قريةٍ قريبةٍ من رومية يقال لها Cœre لانهُ لما استولى الجلالقة عَلَى رومية حمل الرومانيون الى هناك اقداسهم وحفظوها بغاية الاجلال ولهذا يقال بالخصوص لتلك الرسوم التي ترجع في الشريعة الى عبادة الله طقسية

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الافعال الانسانية تتناول العبادة الالهية ايضاً

ولهذا كانت الشريعة العتيقة المسنونة للناس تشتمل ايضاً عَلَى رسوم تتعلق بهذه الافعال

وعلى الثاني بان رسوم الشريعة الطبيعية عامةٌ تحتاج الى تخصيص كما مرّ في مب ٤ ٩ف٤ وهذا التخصيص يحصل بالشريعة الانسانية والشريعة الالهية . وكما ان التخصيصات التي تحصل بالشريعة الانسانية لا تُجعَل الى الشريعة الطبيعية بل الى الشريعة المدوَّنة كذلك التخصيصات التي تحصل بالشريعة الالهية تُجعل ممايزةً للرسوم الادبية التي ترجع الى الشريعة الطبيعية . اذا تقرر ذلك كانت عبادة الله التي هي فعل فضيلة من قبيل الرسوم الادبية واما تخصيص هذا الرسم اي ان يُعبَد الله بقرابين مخصوصة وتقادم معيَّنة فهو من قبيل الرسوم الطقسية . فتكون الرسوم الطقسية ممايزة للرسوم الادبية

وعلى الثالث بان الالهيات لا يمكن اعلانها للناس الا تحت اشباه محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ . والاشباه متى لم يُقتصَر على التعبير عنها باللفظ فقط بل مُثِّلت للحس ايضاً كانت اشد تأثيراً في النفس ولهذا لا نورد الالهيات في الكتاب تحت الاشباه المعبَّر عنها باللفظ فقط كما في الكلام المجازي بل تحت اشباه الامور التي تبدو للنظر ايضاً وهذا يرجع الى الرسوم الطقسية

الفصل الرابعُ

هل يوجد ايضاً ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر أَن ليس في الشريعة العتيقة ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسومٌ قضائية فقد قال اوغسطينوس في رده عَلَى فوسطوس ك٦ ب٢ و ك١٠ ب٢ و ك ١٩ ب ١٨ ان في الشريعة العتيقة « رسوماً للسيرة ورسوماً للتعبير » ورسوم السيرة هي الرسوم الادبية ورسوم التعبير هي الرسوم

الطقسية · فاذاً ليس يجب ان يُجعَل في الشريعة ما عدا هذين الجنسين من الرسوم رسوم اخرى قضائية

٢ وايضاً كتب الشارح على قوله في مز ١١٨ : ١٠٢ عن احكامك لم اعدل ما نصه « اي عن تلك الاحكام التي جعلتها نظاماً للسيرة» ونظام السيرة يرجع الى الرسوم الادبية · فاذاً ليس ينبغي التفرقة بين الرسوم القضائيــة والرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان القضاء هو فعل العدالة كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى ان يعود العدل الى القضاء» وفعل العدالة يرجع الى الرسوم الادبية كافعال سائر الفضائل · فالرسوم الادبية اذن تتضمن في نفسها الرسوم القضائية فلا ينبغي التفرقة بينهما

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ «هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام» والرسوم تطلق بالغلبة عَلَى الرسوم الادبية · فهناك اذن ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسومٌ قضائية ايضاً

والجواب ان يقال قد مرَّ في الفصلين الآنفين ان من شأن الشريعة الالهية ان تسوق الناس بعضهم الى بعض وان تسوقهم الى الله · وكلا هذين يرجع بالاجمال الى مبادىء الشريعة الطبيعية التي ترجع اليها الرسوم الادبية لكن لا بد من تعيين كليهما بالشريعة الالهية او الانسانية لان المبادىء المعلومة بالفطرة عامةٌ في النظريات وفي العمليات · فاذاً كما ان تعيين الرسم العام المتعلق بالعبادة الالهية يحصل بالرسوم الطقسية كذلك تعيين الرسم العام المتعلق بالعدالة الواجبة رعايتها بين الناس يحصل بالرسوم القضائية · وعَلَى هذا يجب ان يُجعَل في الشريعة العتيقة ثلاثة انواع من الرسوم اي رسومٌ ادبية حاصلة عن مبادىء الشريعة الطبيعية ورسومٌ طقسية قائمة بتعيين طرق العبادة الالهية ورسومٌ قضائية قائمة بتعيين

طرق العدالة الواجبة رعايتها بين الناس . ومن ثمه فالرسول بعد ان قال في رو ٧ : ١٢ ان « الشريعة مقدسة » قال ان « الوصية عادلة ومقدسة وصالحة » فهي عادلة باعتبار الرسوم القضائية ومقدسة باعتبار الرسوم الطقسية اذ انما يقال مقدس لما هو مخصص بالله وصالحة باعتبار الرسوم الادبية

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الرسوم الادبية والرسوم القضائية ترجع الى سياسة السيرة الانسانية فكل منهما يدخل تحت احد النوعين اللذين ذكرهما اوغسطينوس اي تحت رسوم السيرة

وعلى الثاني بان المراد بالقضاء امضاء العدالة الذي يحصل بتوجيه العقل الى بعض الجزئيات عَلَى وجهٍ معين فتكون الرسوم القضائية مشاركةً من وجهٍ للرسوم الادبية اي من حيث تنبعث عن العقل ومن وجهٍ للرسوم الطقسية اي من حيث هي تعيينٌ لطرق الرسوم العامة ولذلك قد يراد بالاحكام الرسوم القضائية والادبية كقوله في تث ٥ : ١ « اسمع يا اسرائيل الطقوس والاحكام » وقد يراد بها الرسوم القضائية والطقسية كقوله في احبار ١٨ : ٤ « تصنعون احكامي وتحفظون رسومي » حيث اراد بالرسوم الرسوم الادبية وبالاحكام الرسوم القضائية والطقسية

وعَلَى الثالث بان فعل العدالة يرجع بالجملة الى الرسوم الادبية اما تعيينه بالخصوص فالى الرسوم القضائية والطقسية

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية على رسوم اخرى

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة تشتمل ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية على رسوم اخرى فان الرسوم القضائية ترجع الى

فعل العدالة التي تكون بين انسان وانسان والرسوم الطقسية ترجع الى فعل الديانة التي بها يُعبد الله · على انهُ يوجد من دون هاتين فضائل اخرى كثيرة كالعفة والشجاعة والسخاء وغيرها عَلَى ما مرَّ في مب ٦٠ ف ٥ · فاذًا ما عدا الرسوم المتقدمة لا بد من وجود رسوم اخرى كثيرة في الشريعة العتيقة

٢ وايضاً في تث ١١ : ١ «أحِبَّ الرب الهك واحفظ رسومه وطقوسه واحكامهُ ووصاياه » وقد مر في الفصل الآنف انهُ يراد بالرسوم عند اطلاقها الرسوم الادبية · فاذًا ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية لا تزال الشريعة العتيقة مشتملةً عَلَى رسوم اخرى يقال لها وصايا

٣ وايضاً في تث ٦ : ١٧ « احفظ رسوم الرب الهك والشهادات والطقوس التي رسمتها لك » فاذًا ما عدا جميع الرسوم المتقدمة لا تزال الشريعة تشتمل على الشهادات

٤ وايضاً في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك » اي شريعتك كما قال الشارح · فاذًا ليست رسوم الشريعة العتيقة منحصرة في الرسوم الادبية والطقسية والقضائية بل تتناول العدالات ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١« هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام التي امركم بها الرب الهكم » وقد وردت هذه في بدء الشريعة · فرسوم الناموس اذن منحصرةٌ كلها في هذه

والجواب ان يقال ان الشريعة يرد فيها امورٌ هي رسومٌ وامورٌ يُقصَد بهـا انفاذ الرسوم · فالرسوم تتعلق بما يجب فعله وانفاذها يُحمَل عليهِ الانسان بامرين سلطة الآمر ومنفعة الانفاذ القائمة بادراك خير نافع او لذيذ او محمود او بالهرب مما يضاد ذلك من الشرور · اذا تقرر ذلك كان من الضرورة ان يرد في الشريعة العتيقة امورٌ تدل على سلطة الله الآمر كقوله في تث ٦ : ٤

« اسمع يا اسرائيل ان الرب الملك الهٌ واحدٌ » وفي تك ١ : ١ « في البدء خلق
الله السماء والارض » وهذة يقال لها شهادات وامورٌ هي ثواب لمن يرعى
الشريعة وعقابٌ لمن يتعداها كقولهِ في تث ٢٨ « اذا سمعت صوت الرب
الرب الملك يجعلك فوق جميع الامم الخ » وهذه يقال لها عدالات باعتبار ان
الله يعاقب بعضاً او يثيب بعضاً على مقتضى العدالة . ثم ما يجب فعلهُ لا يقع
تحت الرسم الا باعتبار كونه واجباً بوجه من الوجوه والواجب على ضربين
واجبٌ عقلاً وواجبٌ شرعاً على حد ما قسم الفيلسوف العدل الى قسمين ادبي
وشرعي كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ . فالواجب الادبي ضربان فان العقل
يوجب فعل شيء . اما لكونه ضروريًا يتعذر من دونه ترتيب الفضيلة او لكونه
مفيدًا لرعاية ترتيب الفضيلة من وجهٍ افضل وبناءً عَلَى ذلك فالشريعة قد تأمر
ببعض الامور الادبية او تنهى عنها عَلَى انها واجبة بالحصر نحو لا تقتل لا تسرق
وهذه يقال لها على وجه الخصوص رسومٌ . وقد تأمر باشياء او تنهى عنها لا على انها
واجبة بالحصر بل على انها افضل وهذه يجوز ان يقال لها وصايا لما فيها من الحمل
والاقناع كقوله في خر ٢٢ : ٢٦ « اذا استرهنت ثوب قريبك فقبل غروب
الشمس رده اليه » واشباه ذلك وعليه قول ايرونيمس في شرح انجيل مرقس
« ان في الرسوم العدل وفي الوصايا المحبة » واما الواجب الشرعي فمرجعهُ في
الامور البشرية الى الرسوم القضائية وفي الامور الالهية الى الرسوم الطقسية
عَلَى ان ما كان من قبيل العقاب او الثواب يجوز ان يقال له ايضاً شهادات
من حيث يُعلَن به العدل الالهي على نحوٍ ما . وجميع رسوم الشريعة يجوز ان
يقال لها عدالات من حيث يراد بها انفاذ العدل الشرعي . ثم يجوز ان يُجعَل
بين الرسوم والوصايا تفرقةٌ اخرى بان يكون المراد بالرسوم ما امر به الله بنفسه
دون واسطة وبالوصايا ما اوصى بهِ بواسطة آخرين كما يظهر من دلالة اللفظ

الوضعية . ومن ذلك كله يظهر ان جميع رسوم الناموس لا تعدو ان تكون ادبية او طقسية او قضائية وما سوى ذلك فليس رسوماً بل يُقصَد بهِ رعاية الرسوم كما مرَّ

اذاً اجيب على الاول بان ليس من الفضائل ما يتضمن حقيقة الواجب سوى العدل وحده ولهذا فالرسوم الادبية انما يقع عليها ايجاب الشريعة من حيث ترجع الى العدل الذي منهُ الديانة ايضاً كما قال توليوس في استنباط الخُطابة ك ٢ ب ٣ ٥ وعلى هذا فالعدل الشرعي يمتنع ان يكون خارجاً عن الرسوم الطقسية والقضائية

اما سائر الاعتراضات فالجواب عليها يظهر مما تقدم

الفصل السادس

هل كان من الضرورة ان تبعث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزمنيين

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر انهُ لم يكن من الضرورة ان تبعث الشريعة العتيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزمنيين فان غرض الشريعة الالهية ان تُخضِع الناس لله بالخوف والمحبة كقوله في تث ١٠: ١٢ «والآن يا اسرائيل ما الذي يتطلبهُ منك الرب الهك الا ان تتقي الرب الهك وتسلك في طرقهِ وتحبه» وشهوة الزمنيات تصرف عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ ان الشهوة هي سم المحبة . فيظهر اذن ان الوعد والوعيد الزمنيين منافيان لغرض الشارع . وهذا يجعل الشريعة مرذولة كما يظهر من كلام الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦

٢ وايضاً فالشريعة الالهية هي اعلى من الشريعة الانسانية . وقد نجد في العلوم انه كلما كان العلم اعلى كانت الوسائل التي يستخدمها اعلى . ولما كانت الشريعة الانسانية تستخدم الوعد والوعيد الزمنيين لحمل الناس على رعايتها لم

ينبغ ان تستخدمهما الشريعة الالهية بل وجب ان تستخدم اعظم منهما
٣ وايضاً ما يحدث للاخيار والاشرار على السواء يمتنع ان يكون ثواباً للبرّ او عقاباً للاثم · وقد جاء في جا ٩ : ٢ « جميعها (يعني الزمنيات) تحدث على السواء للصديق والمنافق للصالح والشرير للطاهر والنجس لذابح الضحايا وللمحتقر الذبائح » فاذاً ليس يليق ان تُجعَل الخيرات او الشرور الزمنية عقاباً او ثواباً لوصايا الشريعة الالهية

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١ « ان شئتم وسمعتموني فانكم تاكلون طيبات الارض وان ابيتم واسخطتموني فالسيف يأكلكم »

والجواب ان يقال كما ان الناس انما يتأدون في العلوم النظرية الى النتائج باوساط قياسية كذلك انما يتأدون في جميع الشرائع الى رعاية الرسوم بالعقاب والثواب· ونحن نجد في العلوم النظريــة ان الطالب تُلقَى اليهِ الاوساط على حسب حالتهِ ولهذا ينبغي ان يتُدرَّج في العلوم تدرجاً مترتباً فيُبدأ بما هو ابينُ للطالب فكذا ايضاً ينبغي لمن يشاء ان يحمل الانسان على رعاية الرسوم ان يبدأ في ذلك مما يؤثر فيه على حد ما يُغرَى الأحداث بفعل شيء بهدايا صبيانية يسيرة · وقد اسلفنا في مب ٩٣ ف ٥ ومب ٩٨ ف ١ و ٢ و ٣ ان الشريعة العتيقة كانت تؤهب للمسيح تأهيب الناقص للكامل ولهذا أُنزلت على الشعب الذي كان لا يزال ناقصاً بالنسبة الى الكمال الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح ومن ثم شُبِّهَ ذلك الشعب بالحدث الذي لا يزال تحت يد المؤدب كما في غلا ٣ : ٢٤ · وكمال الانسان قائمٌ بان يستهين بالزمنيات ويتعلق بالروحيات كما يظهر من قول الرسول في فيل ٣ « انسى ما ورائي وامتد الى ما امامي · فلنكن اذن جميعاً نحن الكاملين على هذا الرأي » على ان من شأن الناقصين ان يتوقوا الى الخيرات الزمنية لكن بالنسبة الى الله واما الضالون فمن شأنهم ان

يجعلوا غايتهم في الخيرات الزمنية · فقد كان اذن لائقاً بالشريعة العتيقة ان تسوق الناس الى الله بواسطة الزمنيات التي توثر في الناس الغير الكاملين

اذاً اجيب على الاول بان الشهوة التي بها يجعل الانسان غايته في الخيرات الزمنية هي سم المحبة واما اصابة الخيرات الزمنية التي يتوق اليها الانسان بالنسبة الى الله فهي طريق يودي بغير الكاملين الى حب الله كقوله في مز ٤٨: ١٩ « يعترف لك حين تحسن اليه » .

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تحمل الناس على رعايتها بالثواب او العقاب الزمني الذي يجزي به الناس واما الشريعة الالهية فتحملهم على رعايتها بالثواب او العقاب الذي يجزي به الله فهي تستخدم في ذلك وسائل اعلى

وعلى الثالث بان من تصفح تاريخ العهد العتيق وجد ان حالة الشعب العامة كانت دائماً في عهد الناموس حالة رخاء واقبال حين كانوا يرعون الناموس ولما كانوا يتعدون رسومهُ كانوا يقعون في بلايا كثيرة على ان بعض الافراد مع حفظهم الناموس كانوا يقعون في بعض البلايا اما لانهم كانوا قد صاروا روحانيين فيزدادون بذلك تنزهاً عن الزمنيات وامتحاناً في فضيلتهم او لانهم كانوا يرعون الناموس في الخارج ولكن قلبهم كان متعلقاً بالزمنيات وبعيداً عن الله كقوله في اش ٢٩ : ١٣ « هذا الشعب يكرمني بشفتيه وقلبه بعيد مني»

المبحث المتمم مئة

في رسوم الناموس العتيق الادبية — وفيهِ اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في كل من اجناس رسوم الناموس العتيق · واولاً في الرسوم الادبية · وثانياً في الرسوم الطقسية · وثالثاً في الرسوم القضائية · اما الاول فالبحث فيه يدور على اثنتي عشرة مسئلة — ١ في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية — ٢ هل تتعلق بافعال جميع الفضائل — ٣ هل ترجع كلها الى الوصايا العشر — في تفصيل الوصايا العشر — ٥ في عددها — ٦ في ترتيبها — ٧ في كيفية ايرادها — ٨

هل يجوز الاعفاء منها — ٩ في ان كيفية رعاية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة — ١٠ في ان كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة — ١١ في اثبات ما سوى ذلك من الرسوم الادبية — ١٢ في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل تفعل التبرير

الفصل الاول

في ان الرسوم الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسوم الادبية لا ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية ففي سي ١٧ : ٩ « زادهم العلم واورثهم شريعة الحياة » والعلم قسيم لشريعة الطبيعة لان الشريعة الطبيعية لا يتوصل اليها بالعلم بل بالغريزة الطبيعية . فاذاً ليست جميع الرسوم الادبية من قبيل الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان الشريعة الالهية اكمل من الشريعة الانسانية . والشريعة الانسانية تزيد على ماهو من قبيل الشريعة الطبيعية اموراً تتعلق بالاخلاق الجميلة . وهذا ظاهرٌ من ان الشريعة الطبيعيــة واحدةٌ لجميع الناس . ومثل هذه الاصول الادبية تختلف باختلافهم . فلأَن تكون الشريعة الالهية قد زادت على الشريعة الطبيعية اموراً ترجع الى الاخلاق الجميلة أولى

٣ وايضاً كما ان العقل الطبيعي يرشد الى بعض الاخلاق الجميلة كذلك الايمان ايضاً وعليهِ قوله في غلا ٥ : ٦ « ان « الايمان يعمل بالمحبة » والايمان ليس مندرجاً تحت الشريعة الطبيعية لان الامور الايمانية هي فوق العقل الطبيعي . فرسوم الناموس الالهي الادبية لا ترجع اذن كلها الى الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢ : ١٤ « الامم الذين ليس عندهم الناموس يعملون بالطبيعة بما هو في الناموس » وهذا ينبغي ان يُحمَل على ما هو من قبيل الاخلاق الجميلة . فاذاً رسوم الناموس الادبية ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية

والجواب ان يقال ان الرسوم الادبية المايزة للرسوم الطقسية والقضائية تتعلق

بما يرجع بنفسهِ الى الاخلاق الجميلة ؛ ولان الاخلاق البشرية تعتبر بالنسبة الى العقل الذي هو المبدأ الخاص للافعال البشرية فما كان منها موافقاً للعقل يقال له جميل" وما كان منافراً له يقال له قبيح" . وكما ان جميع احكام العقل النظري تصدر عن العلم الفطري بالمبادىء الأُول كذلك جميع احكام العقل العملي تصدر عن مبادىء معلومة بالفطرة كما مرَّ في مب ٩٤ ف٢و٤ وهذه يجوز ان يختلف صدور الحكم عنها باختلاف المحكوم عليه فان من الافعال البشرية ما هو من الوضوح بحيث يمكن بنظرٍ يسيرٍ ان يُحكَم بداهةً بحسنهِ او قبحهِ من تلك المبادىء العامة والاولى . ومنها ما يقتضي الحكم فيهِ طول نظرٍ في الاحوال المختلفة التي ليس التدقيق فيها من شأن كل انسان بل من شأن الحكماء كما ان النظر في ما للعلوم من النتائج الجزئية ليس من شأن الجميع بل من شأن الفلاسفة فقط . ومنها ما يحتاج الانسان في الحكم فيهِ الى تعليم الهي كما في العقائد الايمانية .

اذا تقرر ذلك وضح ان الرسوم الادبية لما كانت تتعلق بما يرجع الى الاخلاق الجميلة وكانت الاخلاق الجميلة هي الاخلاق الموافقة للعقل وكانت جميع احكام العقل البشري تصدر بنحوٍ ما عن العقل الطبيعي كان من الضرورة ان ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية ولكن على انحاء مختلفة فمنها ما يحكم العقل الطبيعي في كل انسان بداهةً بنفسه بوجوب فعلهِ او تركه كقوله في خر ٢٠ : ١٢—١٣—١٥ « اكرم اباك وامك . . لا تقتل . . لا تسرق » وهذا يرجع بالاطلاق الى الشريعة الطبيعية . ومنها ما يقتضي الحكم بوجوب رعايته نظراً عقلياً ادق من جهة الحكماء . وهذا يرجع الى الشريعة الطبيعية ولكن بحيث يحتاج الى تعليم يثقف بهِ الحكماء من هم ادنى منهم كقوله في احبار ١٩ : ٣٢ « قم قدام الاشيب وكرم شخص الشيخ » واشباه ذلك . ومنها ما يحتاج العقل الانساني في الحكم فيه الى تعليم الهي نتثقف به في الالهيات كقوله في خر ٢٠ : ٤—٧ « لا تصنع

لك منحوتاً ولا صورة شيء ٠٠ لا تحلف باسم الرب الهك باطلاً »

. وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

في ان رسوم الناموس الادبية هل تتعلق بجميع افعال الفضائل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس الادبية ليست تتعلق بجميع افعال الفضائل ٠ فان حفظ رسوم الناموس العتيق يقال له عدالة كقوله في مز ١١٨ : ١٨ « ساحفظ عدالاتك » والعدالة هي اقامة العدل ٠ فالرسوم الادبية اذن لا تتعلق الا بافعال العدل

٢ وايضاً ما يتعلق به الرسم يتضمن حقيقة الواجب ٠ وحقيقة الواجب لا ترجع من الفضائل الا الى العدل الذي انما فعله الخاص اعطاء كلٍ حقه ٠ فرسوم الناموس الادبية اذن لا تتعلق من افعال الفضائل الا بافعال العدل

٣ وايضاً كل شريعة انما تُسَنّ لاجل المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وليس من الفضائل ما ينظر الى المصلحة العامة سوى العدل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ ٠ فالرسوم الادبية اذن لا تتعلق الا بافعال العدل فقط

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الفردوس ب ٨ « الخطيئة هي تعدي الناموس الالهي والتمرد على الوصايا السماوية » والخطايا مضادةٌ لجميع افعال الفضائل ٠ فالناموس الالهي اذن من شأنه ان يرتب افعال جميع الفضائل

والجواب ان يقال لما كانت رسوم الناموس موضوعة لاجل المصلحة العامة كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٢ وجب ان تكون رسوم الناموس مختلفة باختلاف هيئة الاجتماع ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٤ ب ١ ان المدينة التي يسوسها ملكٌ ينبغي ان يُسَنَّ فيها شرائع مغايرة لشرائع المدينة التي يسوسها الشعب

او بعض المقتدرين من اهلها· وهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الانسانية مغايرة لهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الالهية فان الشريعة الانسانية موضوعة للاجتماع المدني الذي هو مؤالفة الناس بعضهم لبعض · والناس انما يأتلفون بينهم بافعال ظاهرة يتواصلون بها وهذا التواصل يرجع الى حقيقة العدل الذي هو قوام سياسة الاجتماع البشري ولهذا فالشريعة الانسانية لا تفرض من الرسوم الا ما يتعلق بافعال العدل واذا أُمرت بافعال الفضائل الأُخر فما ذلك الا من حيث تدخل تحت حقيقة العدل كما يظهر من كلام الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ب١ · واما الاجتماع الذي تنحو اليه الشريعة الالهية فهو الذي يحصل به الائتلاف بين الله والناس اما في الحياة الحاضرة او في المستقبلة · ولهذا كانت الشريعة الالهية تفرض رسوماً تتعلق بجميع ما يفضي بالناس الى الائتلاف مع الله · والانسان يتصل بالله بالعقل القائمة فيه صورة الله فالشريعة الالهية اذن تفرض رسوماً تتعلق بجميع ما يحسن به ترتيب عقل الانسان وهذا يحصل بافعال جميع الفضائل فان الفضائل العقلية ترتب افعال العقل في انفسها والفضائل الادبية ترتبها بالنسبة الى الآلام الباطنة والافعال الظاهرة وبذلك يتضح ان الشريعة الالهية تصيب بفرضها رسوماً تتعلق بافعال جميع الفضائل غير ان بعض هذه الافعال وهو ما لا يستطاع بدونه رعاية نظام الفضيلة الذي هو نظام العقل يقع تحت تكليف الشريعة وبعضها وهو ما يرجع الى حسن كمال الفضيلة يقع تحت ندب الشريعة

اذاً اجيب على الاول بان اتمام وصايا الناموس يتضمن حقيقة العدالة ولو كانت متعلقة بافعال الفضائل الأُخر من حيث ان من العدل ان يذعن الانسان لله او ان يذعن للعقل كلّ ما هو من شأن الانسان

وعلى الثاني بان العدل الحقيقي ينظر الى ما يجب على انسان لآخر واما سائر

الفضائل فيُنظَر فيها الى ما يجب علَى القوى السافلة للعقل وباعتبار هذا الواجب جعل الفيلسوف بعض العدل مجازيًّا كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١١

وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم من اختلاف هيئة الاجتماع

الفصل الثالث

في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الوصايا العشر

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق الادبية لا ترجع كلها الى الوصايا العشر فان اول وصايا الناموس واهمها : احبَّ الرب الهك واحب قريبك : كما في متى ٢٢: ٣٧ و٣٩ وهذان ليسا مندرجين في الوصايا العشر

٢ وايضاً ان الرسوم الادبية لا ترجع الى الرسوم الطقسية بل بالعكس · ومن جملة الوصايا العشر وصية طقسية وهي : اذكر ان تقدس يوم السبت : فالرسوم الادبية اذن لا ترجع الى جميع الوصايا العشر

٣ وايضاً ان الرسوم الادبية تتعلق بجميع افعال الفضائل · والوصايا العشر لا يُجمَل فيها الا الرسوم المتعلقة بافعال العدل كما يظهر لمن يتتبعها · فهي اذن لا تشتمل علَى جميع الرسوم الادبية

لكن يعارض ذلك ما كتبهُ الشارح على قوله في متى ٥ :١١ طوبى لكم اذا عيروكم الآية ونصه « ان موسى وضع اولاً الوصايا العشر ثم فصلها الى فروع » فاذاً جميع رسوم الناموس فروع للوصايا العشر

والجواب ان يقال ان الفرق بين الوصايا العشر وسائر رسوم الناموس هو ان الوصايا العشر يقال ان الله سنها للشعب بنفسه وسائر الرسوم سنها لهم بواسطة موسى فاذاً انما يرجع الى الوصايا العشر تلك الرسوم التي يتلقى الانسان بنفسه معرفتها من الله وهي اولاً تلك الرسوم التي يمكن ان تُدرَك حالاً بنظرٍ يسيرٍ من المبادىء

الأُولى العامة وثانياً تلك الرسوم التي تُعلَم حالاً من الايمان المُلهَم من الله. فاذاً جنسان من الرسوم يُجعَلان في عداد الوصايا العشر اولهما تلك الرسوم التي هي أُولى وعامة وهذه لا تحتاج الى ان تدوَّن في سوى العقل الطبيعي من حيث هي بينةٌ بانفسها كأَن لا ينبغي للانسان ان يؤْذي احداً ونحو ذلك والثاني تلك الرسوم التي وُجدت باجتهاد الحكماء موافقةً للعقل فان هذه يتلقاها الشعب من الله بواسطة تعليم الحكماء. عَلَى ان كلا هذين الجنسين مندرج ضمناً في الوصايا العشر لكن لا عَلَى نحوٍ واحدٍ فان الرسوم الاولى العامة مندرجة فيها اندراج المبادىء في النتائج القريبة والرسوم التي تُعرَف بواسطة الحكماء مندرجة فيها بعكس ذلك اندراج النتائج في المبادىء

اذاً اجيب على الاول بان ذينك الرسمين هما اول رسوم الناموس الطبيعي واعمها وهما بيّنان بانفسهما للعقل الانساني اما بالفطرة او بالايمان ولهذا فجميع الوصايا العشر ترجع اليهما رجوع النتائج الى المبادىء العامة

وعلى الثاني بان وصية حفظ السبت ادبية من وجهٍ اي من حيث يُؤْمَر بها ان يتفرغ الانسان حيناً ما للامور الالهية كقوله في مز ٤٥ : ١١ « تفرغوا وانظروا اني انا الرب » وبهذا الاعتبار جُعِلت في عداد الوصايا العشر لا باعتبار تخصيص الزمان فانها بهذا الاعتبار وصية طقسية

وعلى الثالث بان حقيقة الواجب هي في سائر الفضائل اخفى منها في فضيلة العدل فلم تكن الرسوم المتعلقة بافعال سائر الفضائل بينةً للشعب كالرسوم المتعلقة بافعال العدل ولهذا كانت افعال العدل تقع بوجهٍ مخصوص تحت الوصايا العشر التي هي الاركان الأُولى للناموس

الفصل الرابع

في ان التفصيل الذي يجعل للوصايا العشر هل هو صحيح

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان التفصيل الذي يُجعَل للوصايا العشر غير صحيح فان عبادة الله فضيلة مغايرة للايمان . والوصايا تُجعَل متعلقة بافعال الفضائل . وقوله في بدء الوصايا العشر : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي : يرجع الى الايمان وقوله بعد ذلك لا تصنع لك منحوتاً الخ يرجع الى عبادة الله . فهما اذن وصيتان لا وصية واحدة كما قال اوغسطينوس في تفسير خر مب ٧١

٢ وايضاً ان الوصايا الايجابية مغايرة في الناموس للوصايا السلبية كقوله اكرم اباك وامك وقوله لا تقتل . وقوله انا هو الرب الهك ايجابي وقوله بعد ذلك لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي سلبي . فهما اذن وصيتان وليسا مندرجين تحت وصية واحدة كما ذكر اوغسطينوس في الموضع المتقدم

٣ وايضاً قال الرسول في رو ٧:٧ « لم اكن اعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشتهِ » فيظهر اذن ان قوله : لا تشتهِ : وصية واحدة فلا ينبغي ان يقسم الى وصيتين

لكن يعارض ذلك كلام اوغسطينوس في تفسير خر ب ٢٠ حيث جعل ثلاث وصايا متعلقة بالله وسبعاً متعلقة بالقريب

والجواب ان يقال قد اختُلف في تفصيل الوصايا العشر فذهب ايزيكيوس في تفسيره قوله في اح ٢٦ : ٢٦ « تخبز عشر نساء الخبز في تنور واحد » الى ان وصية حفظ السبت ليست من الوصايا العشر لعدم وجوب رعايتها بحسب مبناها دائماً ولكنهُ جعل اربعاً منها متعلقة بالله الأولى « انا هو الرب الهك » والثانية « لا يكن آلهة اخري تجاهي » (وقد وافقهُ في هاتين ايرونيموس في تفسيره قول هوشع ١٠ : ١٠ « لاجل اثميك ») والثالثة « لا تصنع لك منحوتاً »

والرابعة « لا تنطق باسم الهك باطلاً » وجعل ستاً منها متعلقة بالقريب الاولى « اكرم اباك وامك » والثانية « لا تقتل » والثالثة « لا تزنِ » والرابعة « لا تسرق» والخامسة « لا تشهد شهادة زور » والسادسة « لا تشتهِ »

لكن يظهر ان هذا غير صحيح اولاً لانهُ لو كانت وصية حفظ السبت ليست من الوصايا العشر البتة لم يكن وجه لذكرها بينها · وثانياً لانه اذا اعتُبِر قوله في متى ٦ :٢٤ « لا يستطيع احدٌ ان يعبد ربين » ظهر ان قوله « انا هو الرب الهك » وقوله « لا يكن لك آلهةٌ اخرى » في حكم واحدٍ ويرجعان الى وصيةٍ واحدة · ولهذا لما اراد اوريجانوس تفصيل الوصايا الاربع المتعلقة بالله جعل هذين في حكم وصيةٍ واحدة وجعل الوصية الثانية « لا تصنع منحوتاً » والثالثة « لا تنطق باسم الهك باطلاً » والرابعة « اذكر ان تقدس يوم السبت » اما الوصايا الست الأُخر فقد وافق فيها ايزيكيوس ·

غير انهُ لما كان صنع المنحوت او المثال لم يُنهَ عنهُ الا من حيث لا يجب ان يُعبَد كالهٍ (والا فان الله امر ان يُصنَع في المسكن صورة سروفيين كما في خر ٢٥) كان الاصح ما ذهب اليهِ اوغسطينوس فانه جعل قوله « لا يكن لك آلهةٌ اخرى » وقوله « لا تصنع منحوتا » وصية واحدة · وايضاً فان اشتهاء امرأَة الغير لمواقعتها يرجع الى شهوة الجسد واشتهاء اشياء الغير لاقتنائها يرجع الى شهوة العين ولهذا جعل اوغسطينوس النهي عن اشتهاء اشياء الغير والنهي عن اشتهاء امرأَة الغير وصيتين متغايرتين وهكذا جعل ثلاث وصايا بالنسبة الى الله وسبعاً بالنسبة الى القريب وهذا هو الامثل

اذًا اجيب على الاول بان عبادة الله ليست الا نوعاً من اظهار الايمان فلا ينبغي ان يُجعَل لعبادة الله وصايا مغايرة للوصايا المتعلقة بالايمان بل عبادة الله أَولَى من الايمان بان يُجعَل لها وصايا لان الوصايا العشر تقتضي تقدم وصية

الايمان كوصية المحبة فكما ان وصايا الناموس الطبيعي الاولى والعامة بينة بانفسها لذي العقل الطبيعي ولا تحتاج الى اذاعة كذلك وصية الايمان بالله هي من الوصايا الاولى وبينةٌ بنفسها للمؤمن « لان الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يؤمن بانهُ كائن » كما في عبرا ١١ : ٦ فهي اذن لا تحتاج الى اذاعةٍ سوى الهام الايمان

· وعلى الثاني بان الوصايا الايجابية والوصايا السلبية انما تتغاير متى لم تكن متداخلة كاكرام الابوين وعدم قتل الانسان لعدم تداخلهما واما متى كانت الوصية الايجابية والسلبية متداخلتين فلا يُجعَل لهما وصيتان متغايرتان كما لا يُجعَل للنهي عن السرقة وللامر بالمحافظة على مُقتنى الغير او باعادته وصيتان متغايرتان وعلى هذا النحو لا يُجعَل للايمان بالله ولعدم الايمان بآلهةٍ اخرى وصيتان متغايرتان

وعلى الثالث بان جميع الشهوات تشترك في حقيقةٍ واحدةٍ عامة وبهذا الاعتبار تكلم الرسول بالافراد على وصية الاشتهاء · غير انه لما كان للشهوة انواع متغايرة جعل اوغسطينوس لعدم الاشتهاء وصيتين متغايرتين فان الشهوات تتغاير نوعاً بتغاير الافعال او المشتهيات كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٥

الفصل الخامس

في ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر هل هو صحيحٌ

يُتخطَّى الى الخامس بان يقال: يظهر ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير صحيح فان الخطيئة هي تعدي الشريعة الالهية والتمرد على الاوامر السماوية كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨ والخطايا تختلف من حيث ان الانسان يسيء اما الى الله واما الى القريب او الى نفسه · والوصايا العشر ليس يُجعل فيها للانسان وصايا بالنسبة الى نفسهِ بل بالنسبة الى الله والى القريب فقط · فيظهر اذن ان تعدادها قاصرٌ

٢ وايضاً كما ان حفظ السبت كان يرجع الى عبادة الله كذلك ايضاً حفظ سائر الشعائر وتقدمة القرابين · والوصايا العشر لم يُجعَل في عدادها الا وصية واحدة تتعلق بحفظ السبت · فمن الواجب اذن ان يُجعَل في عدادها وصايا اخرى تتعلق بسائر الشعائر وبسنَّة القرابين

٣ وايضاً كما يُخطأُ الى الله بالحنث كذلك يُخطأُ اليه بالتجديف وبالافتراء على التعليم الالهي · ولم يُجعَل في الوصايا العشر الا وصية واحدة تنهى عن الحنث حيث قيل لا تنطق باسم الهك باطلاً · فمن الواجب اذن ان يُجعَل بينها وصية يُنهَى بها عن اثم التجديف والتعليم الفاسد

٤ وايضاً كما ان الانسان يحب طبعاً ابويه كذلك يحب طبعاً ابناءه ايضاً وفضلاً عن ذلك فان وصية المحبة تتناول جميع الاقارب · والمقصود من الوصايا العشر هو المحبة كقوله في ١ تيمو ١ : ٥ «غاية الوصية المحبة» فاذاً كما وُضِعت وصيةٌ متعلقةٌ بالآباء كان من الواجب ايضاً وضعُ وصايا اخرى متعلقة بالابناء وسائر الاقارب

٥ وايضاً ان كل جنس من اجناس الخطيئة يمكن ان يُخطأَ فيه بالقلب وبالفعل · وفي بعض اجناس الخطايا وهو السرقة والزنى يُجعَل وصايا خاصة للنهي عن خطيئة الفعل حيث يقال : لا تزنِ : لا تسرق : ووصايا اخرى خاصة للنهي عن خطيئة القلب حيث يقال : لا تشتهِ شيئاً مما لقريبك : ولا تشتهِ امرأة قريبك: فكان اذن من الواجب ان يُفعَل كذلك في خطيئة القتل وشهادة الزور

٦ وايضاً كما قد تحدث الخطيئة عن فسادٍ في الشهوانية كذلك قد تحدث عن فسادٍ في الغضبية · وبعض الوصايا يُنهَى بهِ عن الشهوة الفاسدة حيث يقال: لا تشتهِ : فكان من الواجب اذن ان يُجعَل في عداد الوصايا العشر وصايا يُنهَى

بها عن فساد الغضبية · فيظهر اذن ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير صحيح

لكن يعارض ذلك قوله في تت ٤ : ١٣ « انبأكم بعهده الذى امركم ان تعملوا به والعشر الكلمات التي كتبها على لوحين من حجر »

والجواب ان يقال كما ان رسوم الشريعة الانسانية تنظر في نسبة الانسان الى الاجتماع الانساني كذلك رسوم الشريعة الالهية تنظر في نسبة الانسان الى اجتماع انساني خاضع لرئاسة الله على ما مرّ في ف ٢٠ وكل فرد لابد لصلاح حاله في الاجتماع المنتظم هو فيه من امرين احدهما حسن علاقته مع رئيس ذلك الاجتماع والآخر حسن علاقته مع سائر رفقائه ومشاركيه فيه فكان اذن من الضرورة ان يُسنّ اولاً في الشريعة الالهية رسومٌ تنظر في نسبة الانسان الى الله ثم يُسَنّ فيها رسوم اخرى تنظر في نسبة الانسان الى سائر الناس المشاركيه في المعيشة تحت رئاسة الله ·

اما رئيس الاجتماع فيجب له على الانسان ثلاثةٌ الامانة والاكرام والطاعة فالامانة قائمة بعدم ايلاء كرامة الرئاسة لغير السيد وهذا ما اريد من الوصية الأولى بقوله: لايكن لك آلهةٌ اخرى: والاكرام يقتضي عدم اهانة السيد بشيءٍ وهذا ما اريد من الوصية الثانية بقوله: لاتنطق باسم الرب الهك باطلاً: والطاعة تجب للسيد في مقابلة النعم التي يؤتيها عبيده والى هذا ترجع الوصية الثالثة المتعلقة بتقديس السبت ذكراً لخلق الكائنات ·

واما حسن علاقة الانسان مع سائر الناس فيكون عَلَى وجه الخصوص وعلى وجه العموم اما عَلَى وجه الخصوص فبالنسبة الى من يجب لهم عليه شيءٌ حتى يفيهم اياه وهذا هو المراد بوصية اكرام الابوين · واما على وجه العموم فبالنسبة الى جميع الناس حتى لا ينال احداً مضرة لا بالفعل ولا باللسان ولا بالقلب · اما الضرر الذي ينال الانسان بالفعل فقد يكون في شخصه باعتبار كيانه وهذا

يُنهى عنهُ بقوله: لا تقتل : وقد يكون في الشخص المقترن به باعتبار التناسل وهذا يُنهى عنهُ بقوله : لا تزنِ : وقد يكون في المال الذي يتعلق بكليهما وباعتبار هذا يقال :لا تسرق : ٠اما ضرر اللسان فيُنهى عنهُ بقوله : لا تشهد على قريبك شهادة زور : ٠واما ضرر القلب فيُنهى عنه بقوله : لا تشتهِ : ويجوز ان تفصَّل على هذا الوجه ايضاً الوصايا الثلاث المتعلقة بالله فان الاولى ترجع الى الفعل ومن ثم قيل هناك : لا تصنع منحوتاً : والثانية ترجع الى اللسان ومن ثم قيل: لا تنطق باسم الله باطلاً : والثالثة ترجع الى القلب لان تقديس السبت من حيث هو وصية ادبية يُؤمَر فيه بطمانينة القلب في الله٠ او يقال ما قال اوغسطينوس من اننا نكرم بالوصية الاولى وحدة المبدإ الاول وبالثانية الحق الالهي وبالثالثة جودة الله التي بها نتقدس واليها نطمئن على انها غايتنا٠

اما الاعتراض الاول فيمكن الجواب عليهِ بنحوين— الاول ان الوصايا العشر ترجع الى وصايا المحبة وقد كان من الضرورة ان يُجعَل للانسان وصايا تتعلق بمحبة الله ومحبة القريب لان الشريعة الطبيعية تولاَّها الابهام من هذا القبيل بسبب الخطيئة بخلاف محبة النفس فان الشريعة الطبيعية لم تزل حية بالنسبة اليها او لان محبة النفس تدخل في محبة الله والقريب فان محبة الانسان الحقيقية لنفسه قائمة بميله الى الله ولهذا لم يذكَر في الوصايا العشر الا الوصايا المتعلقة بالقريب وبالله —والثاني ان الوصايا العشر هي التي تلقاها الشعب من الله مباشرةً كقوله في تث ١٠ : ٤ « كتب على اللوحين كالكتابة الاولى العشر الكلمات التي كلم الرب بها » فوجب اذن ان تكون الوصايا العشر بحيث يمكن ان تقع حالاً في تصور الشعب ٠ والوصية تتضمن حقيقة الواجب ٠ وكون الانسان يجب عليه بالضرورة شيء لله او للقريب يسهل وقوعه في تصور الانسان ولا سيما اذا كان مؤمناً اما كونهُ يجب عليه بالضرورة شيء مما يتعلق بنفسهِ لا بغيره فهذا ليس

يظهر بسهولةٍ اذ يظهر لاول وهلة ان كل انسانٍ حرٌ في ما يتعلق بنفسه ولهذا كانت الوصايا التي يُنهى بها عن اخلال الانسان بحق نفسهِ تبلغ الى الشعب بواسطة تعليم الحكماء فلم يكن لها محلٌ في الوصايا العشر

واجيب على الثاني بان شعائر الناموس العتيق انما فُرضَت تذكاراً لاحسانٍ الهي يتعلق بحادث ماضٍ مذكور او مستقبل مرموزٍ اليه ولاجل هذا ايضاً كانت تقدم جميع القرابين · واول الاحسانات الالهية التي تستحق الذكر واخصها هو احسان الخلق الذي جُعِل تقديس السبت ذكراً له ولهذا علل في خر ٢٠ : ١١ هذه الوصية بقوله في ستة ايام خلق الله السماء والارض الخ واول الاحسانات المستقبلة التي كان يُرمَز اليها واخصها ومنتهاها كان اطمئنان العقل في الله اما بالنعمة في الحال او بالمجد في المستقبل وهذ ايضاً كان يُرمَز اليهِ بحفظ السبت كقوله في اش ٥٨ : ١٣ « ان كففت عن السبت رجلك عن قضاء مرامك في يومي المقدس ودعوت السبت نعيماً ومقدَّس الرب مكرماً » فان هذه الاحسانات توجد اولاً وخصوصاً في تصور الناس ولا سيما اذا كانوا مؤمنين · واما سائر الشعائر فانما تقام لاجل احسانات جزئية عابرة كاقامة الفصح تذكاراً لاحسان النجاة الماضية من مصر ورمزاً لآلام المسيح المستقبلة التي مضت وأدَّت بنا الى راحة السبت الروحي ولهذا لم يُذكَر في الوصايا العشر الى السبت دون التفات الى سائر الشعائر والقرابين

وعلى الثالث بان « الناس يُقسِمون بما هو اعظم منهم وتنقضي كل مشاجرة بالقسم للتثبيت » كما قال الرسول في عبر ٦ : ١٦ ولهذا لما كان القسم فاشياً عند الجميع نُهِيَ عن الحنث بوصية مخصوصة في الوصايا العشر · واما التعليم الفاسد فخاصٌ بقليل من الناس فلم يكن واجباً ذكره في الوصايا العشر على انهُ يجوز ان يفهم بقوله : لا تنطق باسم الله باطلاً « النهي عن تعليم الضلال فقد فسر

ذلك احد الشراح بقوله «لا نقل ان المسيح مخلوق»

وعلى الرابع بان الفطرة الطبيعية تنهى الانسان بداهةً عن الاضرار بالغير ولهذا فالوصايا الناهية عن الضرر تتناول جميع الناس غير ان الفطرة الطبيعية لا تأمر بالبداهة ان يُفعَل شيءٌ لآخر الاَّ لمن وجب له شيءٌ عَلَى الانسان. وما يجب على الابن لابيه بينٌ لا يمكن انكاره بوجهٍ من حيث ان الاب هو مبدأُ الولادة والوجود وهو ايضاً مبدأُ التربية والتعليم ولهذا لم يُجعَل من الوصايا العشر ان يُوَفى بالبر او الاكرام لغير الآباء . واما الآباء فليس يظهر انهُ يجب عليهم شيءٌ لابنائهم بسبب افضال ابنائهم عليهم بل بالعكس — وايضاً فالابن جزءٌ من الاب «والآباء يحبون ابناءهم على انهم جزءٌ منهم» كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٨ ب ١٢ ولهذا فكما لم يُجعَل في الوصايا العشر وصايا تتعلق بنسبة الانسان الى نفسه لم يُجعَل فيها ايضاً وصايا تتعلق بمحبة الابناء

وعَلَى الخامس بان لذة الزنى ومنفعة الغنى من الامور المشتهاة لانفسها لتضمنهما حقيقة الخير اللذيذ او النافع فوجب ان يُنهَى فيهما عن الفعل وعن الاشتهاء واما القتل وشهادة الزور فمكروهان في انفسهما (لان القريب والحق محبوبان طبعاً) ولا يُشتَهيان الا لشيءٍ آخر فلم يجب ان يُنهَى في خطيئة القتل وشهادة الزور عن خطيئة القلب بل عن خطيئة الفعل فقط

وعلى السادس بان آلام الغضبية منبعثة عن آلام الشهوانية كما اسلفنا في مب ٢٥ ف ١ فلم يكن واجباً ان يُذكَر في الوصايا العشر التي هي بمثابة اركان الناموس الأُولى آلام الغضبية بل آلام الشهوانية فقط

ألفصل السادس

في ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صوابٌ

يُتخطَّى الى السادس بان يقال: يظهر ان الترتيب الذي جُعِل للوصايا العشر غير

صواب فان محبة القريب متقدمة في ما يظهر على محبة الله لان القريب هو ابين لنا من الله كقوله في ١ يو ٤ : ٢٠ «من لا يحب اخاه الذي يراه كيف يستطيع ان يحب الله الذي لا يراه» والوصايا الثلاث الاولى تتعلق بمحبة الله والسبع الباقية تتعلق بمحبة القريب . فاذاً ليس ترتيب الوصايا العشر صواباً .

٢ وايضاً ان الوصايا الايجابية تأمر بافعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن افعال الرذائل . وقد قال بويثيوس في شرح المقولات انهُ يجب قلع الرذائل قبل غرس الفضائل . فكان ينبغي اذن ان يذكر في الوصايا المتعلقة بالقريب الوصايا السلبية قبل الايجابية

٣ وايضاً ان وصايا الناموس انما تتعلق بافعال الناس . وفعل القلب متقدم على فعل الفم او غيره من الافعال الظاهرة . فاذاً ليس من الصواب ايراد الوصايا الناهية عن الاشتهاء والراجعة الى القلب في آخر الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك قوله في رو ١٣ : ١ «التي من الله هي مرتبة» والوصايا العشر انزلت من الله مباشرةً كما مرَّ في ف ٣ . فترتيبها اذن صواب

والجواب ان يقال قد مرَّ في ف ٣ و ٥ ان الوصايا العشر تتعلق بما يقع حالاً في تصور الانسان ولا يخفى انهُ كلما كان ضد شيء اعظم واشد منافرةً للعقل كان العقل اعظم تصوراً لذلك الشيء . ومن الواضح انهُ لما كان ترتيب العقل يبتدئ من الغاية كان اختلال نسبة الانسان الى الغاية في منتهى المنافرة للعقل . وغاية الحيوة الانسانية والاجتماع البشري هو الله فكان اذن من الواجب قبل كل شيء ان يساق الانسان بالوصايا العشر الى الله لان ضد ذلك في منتهى القباحة كما يجري في العسكر الذي يُعتبر قائده بمنزلة الغاية له فان اول واجب فيه ان يخضع الجندي للقائد وضد ذلك في منتهى القباحة والواجب الثاني ان يكون موالياً لسائر الجنود — واول ما يجب على الانسان في نسبتهِ الى الله ان يكون

امينًا في تابعيته له غير مشارك لاعدائه في شيء والثاني ان يؤدي له الاكرام والثالث ان يؤدي له الطاعة · وخطيئة الجندي بخيانتهِ وموالاته للعدو اعظم من خطيئتهِ بعدم اكرامه القائد وهذه ايضاً اعظم من خطيئته بعدم طاعته لهُ في بعض الامور

واما الوصايا المتعلقة بالقريب فواضح فيها انه اذا لم يرعَ الانسان النسبة الواجبة للاشخاص الذين لهم عليهِ واجبٌ اعظم كان ذلك اشد منافرةً للعقل وخطيئةً اقبح ولهذا جُعلت الوصية المتعلقة بالآباء في مقدمة الوصايا المتعلقة بالقريب · ولا يخفى ما في سائر الوصايا ايضاً من الترتيب المعتبر بحسب جسامة الخطايا فان الخطأ بالفعل اعظم واشد منافرةً للعقل من الخطإ بالفم وهذا اعظم من الخطإ بالقلب ثم ان القتل الذي به تُهدَم حيوة الانسان بعد وجودها هو بين خطايا الفعل اعظم من الفسق الذي يؤدي الى الريب في صحة النسل والفسق اعظم من السرقة التي تتعلق بالخيرات الخارجة

اذًا اجيب على الاول بانهُ وان كان القريب أبينَ لنا باعتبار الحس من الله الا ان محبة الله هي السبب في محبة القريب كما سيأتي بيانه ولهذا وجب تقديم الوصايا المتعلقة بالله

وعلى الثاني بانه كما ان الله هو المبدأ العام لوجود الجميع كذلك الاب هو مبدأٌ ما لوجود الابن ولهذا كان من الصواب ايراد الوصية المتعلقة بالآباء بعد الوصايا المتعلقة بالله · وانما يرد هذا الاعتراض متى كانت الوصايا الايجابية والسلبية متعلقة بجنس واحدٍ من الافعال وان كان في هذا ايضًا لا يزال غير وارد كل الورود لانه وان كان وجوب قلع الرذائل متقدماً في الدرك على وجوب غرس الفضائل كقوله في مز ٣٣ : ١٥ « جانب الشر واصنع الخير » وفي اش ١ : ١٦ و ١٧ « كفوا عن الاساءة · تعلموا الاحسان » فالفضيلة مع ذلك متقدمة في التصور على الرذيلة لان المعوجّ

يُعرف بالمستقيم كما في كتاب النفس ١ ب ٥ وبالناموس عُرفت الخطيئة كما في رو ٣ : ٢٠ وبهذا الاعتبار كان يجب تقديم الوصية الايجابية — على انهُ ليس هذا وجه ترتيب الوصايا بل ما تقدم آنفاً فان الوصية الايجابية تجعل في آخر وصايا اللوح الاول المتعلقة بالله لان تعديها اقل جرماً

وعلى الثالث بان خطيئة القلب وان كانت متقدمة في الدرك لكن النهي عنها متأخر في التصور

الفصل السابع

في ان كيفية ايراد الوصايا العشر هل هي صواب

يُتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان كيفية ايراد الوصايا العشر ليست صواباً فان الوصايا الايجابية تأمر بافعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن افعال الرذائل · وكل موضوع يتعلق به فضائل ورذائل متقابلة فكان ينبغي ان يُجعل لكل موضوع تتعلق به احدى الوصايا العشر وصيةٌ ايجابية وسلبية · فليس اذن من الصواب ان تُجعل بعض الوصايا ايجابية وبعضها سلبية

٢ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ «لكل شريعةٍ سببٌ تقوم به» وجميع الوصايا العشر ترجع الى الشريعة الالهية · فكان من الواجب تعليلها كلها لا تعليل الاولى والثالثة منها فقط

٣ وايضاً ان حفظ الوصايا يستحق به الانسان الثواب من الله · والمواعد الالهية تتعلق بالثواب على الوصايا · فكان ينبغي اذن ان يُذكر الوعد في جميع الوصايا لا في الوصية الأُولى والرابعة فقط

٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها شريعة الخوف من حيث كانت تبعث على حفظ الوصايا بالانذار بالعقاب · وجميع الوصايا العشر ترجع الى الشريعة الالهية · فكان ينبغي اذن ان يُذكر الانذار بالعقاب في جميعها لا في الأُولى

والثانية فقط

٥ وايضاً ان جميع وصايا الله يجب حفظها في الذاكرة فقد ورد في ام ٣ : ٣ «اكتبها على الواح قلبك» فليس اذن من الصواب ان تُخَص الوصية الثالثة بذكر الذاكرة . فيظهر اذن ان كيفية ايراد الوصايا العشر ليست صواباً

لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢١ ان الله صنع كل شيء بعددٍ ووزنٍ ومقدار . فلأن يكون قد راعى في ايراد وصايا شريعته الطريقة الملائمة أولى

والجواب ان يقال ان وصايا الناموس الالهي تشتمل على منتهى الحكمة وعليهِ قوله في تث ٤ : ٦ «هذه هي حكمتكم وفهمكم تجاه الامم» ومن شأن الحكيم ان يرتب كل شيء كما ينبغي فلا مراء اذن في كون وصايا الشريعة أُوردت عَلى الوجه الملائم

اجيب اذن عَلَى الاول بان اثبات شيء يلزم منهُ دائماً نفي مقابله وليس يلزم دائماً من نفي شيء اثبات مقابله فقولنا: ان كان ابيض : يلزم منه : فهو ليس اسود: لكن ليس يلزم من قولنا: ان لم يكن اسود : قولنا : فهو اذن ابيض: لان النفي اعم من الاثبات . ومن ثم كان النهي عن الاهانة الذي هو من قبيل الوصايا السلبية هو في حكم العقل الاول اعمُّ من ايجاب الطاعة او الاحسان لبعض الناس . والعقل يحكم اولاً ان الانسان يجب عليهِ ان يحسن او يطيع لمن احسن اليه اذا كان لم يكافئه . واثنان لا يمكن لاحدٍ ان يفي بمكافأتهما على احسانهما وهما الله والأب كما في كتاب الاخلاق ٨ ب ١٤ ولهذا اقتصر على وضع وصيتين ايجابيتين احداها تتعلق باكرام الآباء والثانية تتعلق بتقديس السبت تذكاراً للاحسان الالهي

وعلى الثاني بان لتلك الوصايا التي هي ادبية محضة سبباً بيناً فلم يكن من حاجة

الى تعليلها بسبب آخر لكن بعض الوصايا اضيف اليها رسمٌ طقسي او مخصِّصٌ للرسم الادبي العام كقوله في الوصية الاولى: لا تصنع منحوتاً : وكتخصيص يوم السبت في الوصية الثالثة فوجب من ثم التعليل في كلتيهما

وعلى الثالث بان الناس يقصدون غالباً بافعالهم نفعاً ما ولهذا وجب ذكر الوعد بالثواب في تلك الوصايا التي كان يُظَن انهُ لا يلزم عنها نفع او يفوت بها بعض المنافع · ولان حال الآباء حال تقهقر فلا يُتوقَع منهم نفعٌ اضيف الوعد على اكرام الآباء وكذا يقال في الوصية الناهية عن عبادة الاصنام لما كان يظهر بها من فوات النفع الظاهري الذي يقدّر الناس حصوله لهم بمعاهدتهم للشياطين

وعلى الرابع بان العقاب انما هو ضروري بوجه الخصوص لاولئك الجانحين الى الشر كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا لم يُضَف الانذار بالعقاب الا الى تلك الوصايا المتضمنة ميلاً الى الشر · وقد كان الناس يجنحون الى عبادة الاصنام جرياً على العادة التي كانت فاشية عند الامم كما يجنحون ايضاً الى الحنث بسبب كثرة القَسَم ولهذا اضيف الانذار بالعقاب الى الوصيتين الاوليين

وعلى الخامس بان الوصية المتعلقة بالسبت انما وضعت لتذكار احسانٍ ماضٍ ولهذا خُصَّت دون سواها بذكر الذاكرة — او يقال ان فيها تخصيصاً ليس من مقتضى الشريعة الطبيعية فاحتاجت الى تنبيهٍ خاصٍ

الفصل الثامن

في ان الوصايا العشر هل يجوز الاعفاء منها

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الوصايا العشر يجوز الاعفاء منها لكونها من الناموس الطبيعي · والناموس الطبيعي قد يعروه الخلل والتبدل في بعض الاشياء كما يعرو ذلك الطبيعة الانسانية على ما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ · وخلل الناموس في بعض المواطن الجزئية سببٌ

الاعفاء منه كما مرَّ في مب ٩٦ ف ٦ فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر

٢ وايضاً ان نسبة الله الى الشريعة الالهية كنسبة الانسان الى الشريعة الانسانية · والانسان يستطيع ان يعفي من رسوم الشريعة المشروعة منه · فيجوز اذن في ما يظهر ان يعفي الله من الوصايا العشر لكونها مسنونةً منه · والرؤساء هم نوّاب الله في الارض فقد قال الرسول في ٢ كور ٢ : ١٠ « لاني ان كنت مسامحاً بشيء فانما انا مسامحٌ بهِ من اجلكم في شخص المسيح » فيجوز اذن للرؤساء ايضاً ان يعفوا من الوصايا العشر

٣ وايضاً من جملة الوصايا العشر النهي عن القتل · ويظهر ان الناس يعفون من هذه الوصية فان الشريعة الانسانية تسوغ احياناً قتل الناس الاشرار والاعداء · فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر

٤ وايضاً من جملة الوصايا العشر حفظ السبت · وقد أُعفي من هذه الوصية ففي ١ مكا ٢ : ٤١ « وائتمروا في ذلك اليوم قائلين كل رجلٍ اتانا مقاتلاً يوم السبت نقاتله » فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك ما ورد في اش ٢٤ : ٥ من مؤاخذة بعض الناس بكونهم «نقضوا الحق ونكثوا عهد الابد» · ويظهر ان مراده بذلك على الخصوص الوصايا العشر · فلا يجوز اذن نقض الوصايا العشر بالاعفاء منها

والجواب ان يقال انما يجب الاعفاء من الرسوم الشرعية في بعض المواطن التي يكون فيها التزام مبنى الشريعة منافياً لغرض الشارع كما مرَّ قريباً والغرض الاول والاهم الذي يقصده الشارع هو المصلحة العامة والثاني هو نظام العدل والفضيلة الذي يؤدي الى المصلحة العامة ويتكفل بصيانتها · فما كان اذن من الرسوم الشرعية مقصوداً به نفس صيانة المصلحة العامة او نفس نظام العدل والفضيلة كان مشتملاً على غرض الشارع فلا يجوز الاعفاء منهُ كما لو جُعِلَ في

اجتماعٍ ما رسوم تنهى عن تفويض الحكومة او عن تسليم المدينة للاعداء او عن ارتكاب الجور او اتيان الشر فان هذه الرسوم لا يجوز الاعفاء منها٠ اما لو وُضِعت هناك رسوم اخرى يُقصَد بها حفظ تلك الرسوم وتعيين طرقٍ مخصوصة لذلك فيجوز الاعفاء من هذه الرسوم الثانية من حيث ان عدم رعايتها في بعض المواطن لا يضر بالرسوم الاولى المشتملة على غرض الشارع كما لو اقتضت صيانة الحكومة ان يفرَض على اهل مدينةٍ محصورة ان يتناوبوا حراستها فيجوز ان يُعفَى بعضهم من ذلك لاجل نفعٍ اعظم ٠

اذا تقرر ذلك فالوصايا العشر تشتمل على نفس غرض الشارع الذي هو الله لان مدار وصايا اللوح الاول المتعلقة بالله على النسبة الى الخير العام والغائي الذي هو الله ومدار وصايا اللوح الثاني عَلَى نظام العدل الواجبة رعايتهُ بين الناس حتى لا ينال الجور احدًا ويؤدَّى لكلٍ حقه اذ بهذا الاعتبار يجب فهم الوصايا العشر٠ وعلى هذا فالوصايا العشر لا يجوز الاعفاء منها بوجهٍ

اذًا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك ليس على الحق الطبيعي الذي يتضمن نظام العدل فان المبدأ الموجب رعاية العدل لا يعروه اصلاً خللٌ او انتقاص بل انما كلامه على الطرق المخصوصة لرعاية العدل وهذه قد يعروها الخلل في بعض المواطن

وعلى الثاني بان« الله لا يزال امينًا لانه لا يمكن ان ينكر ذاتهُ » كما قال الرسول في ٢ تيمو ٢ :١٣ ٠ وهو لو نقَض نظام عدله لانكر ذاته لكونهُ نفس العدل٠ ولذلك فهو لا يستطيع ان يبيح للانسان المخالفة لله او لنظام عدله حتى في ما يتعلق بهِ تعامل الناس

وعلى الثالث بان قتل الانسان يُنهَى عنهُ في الوصايا العشر باعتبار كونه ظلماً والشريعة الانسانية لا يمكن ان تبيح قتل الانسان ظلماً اما قتل الاشرار

او اعداء الحكومة فليس ظلماً فلا ينافي الوصية وليس هو بالقتل المنهي عنه بها كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٤ وكذا لو نُزع من انسان ما كان بيده وكان يجب نزعه منهُ لم يكن ذلك من قبيل السرقة والسلب المنهي عنه في الوصية . ولهذا لما سلب بنو اسرائيل امتعة المصريين بامر الله لم يكن ذلك سرقةً لانهُ كان مقضياً لهم به من الله وكذلك ابراهيم لما رضي بقتل ابنهِ لم يرضَ بالقتل المنهي عنهُ فان قتله كان واجباً بامر الله الذى هو رب الحيوة والموت لانهُ هو الذى قضى بعقاب الموت على جميع الناس ابرارهم واشرارهم بسبب جريرة الاب الاول فاذا انفذ الانسان هذا القضاء بامر الله لم يكن قاتلاً كما ان الله لا يُعتبر قاتلاً . وكذلك هوشع لما ضاجع امرأة زانية لم يزنِ لانه ضاجع تلك التي صارت له بامر الله الذي هو واضع نظام الزواج

اذا تقرر ذلك فالوصايا العشر لا يعروها تغيير باعتبار ما تتضمنهُ من حقيقة العدل واما باعتبار تخصيص الحكم على بعض الافعال الجزئية بالقياس اليها اي من حيث يُحكَم بكون هذا الفعل او ذاك قتلاً او سرقةً او زنىً او لا فيجوز ان يعروها التبديل تارة بامر الله وذلك في ما هو مرسومٌ من الله فقط كالزواج ونحوه وتارةً بامر الانسان وذلك في ما هو موكولٌ الى سلطان الناس لانهم ينوبون عن الله في ذلك لا في جميع الاشياء

وعلى الرابع بان ذلك الائتمار كان تفسيراً للوصية لا اعفاء منها لان من يفعل يوم السبت ما هو ضروريٌ لنجاة الانسان لا يُعتبر فعلهُ هذا نقضاً لوصية السبت كما اثبتهُ الرب في متى ١٢

الفصل التاسع
في ان كيفية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة

يُتخطَّى الى التاسع بان يقال : يظهر ان كيفية الفضيلة تقع تحت رسم

الشريعة فان كيفية الفضيلة هي ان يفعل الانسان بالعدل ما هو عدلٌ و بالشجاعة ما هو من قبيل الشجاعة وقس على ذلك سائر الفضائل · وقد أُمر في تث ١٦ : ٢٠ أن « افعل بالعدل ما هو عدل » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٢ وايضاً انما يقع بالخصوص تحت رسم الشريعة ما كان من غرض الشارع وغرض الشارع يرمي بالخصوص الى جعل الناس فضلاء كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ · ومن شأن الفاضل ان يفعل على مقتضى الفضيلة · فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وايضاً يظهر ان كيفية الفضيلة قائمة حقيقةً بان يفعل الفاعل طوعاً و بالتلذذ · وهذا يقع تحت رسم الشريعة الالهية فقد قيل في مز ٩٩ : ٢ « اعبدوا الرب بالفرح » وفي ٢ كور ٩ : ٧ « لا عن ابتئاس او اضطرار فان الله يحب المعطي المتهلل » وكتب الشارح على ذلك « مهما تفعل من الخير فافعله بفرح تحسن عملاً فان تفعل باكتئاب فلست انت تفعل بل انما يُفعَل بك » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة ·

لكن يعارض ذلك ان ليس لاحد ان يفعل كما يفعل الفاضل ما لم يكن له ملكة الفضيلة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب٤ وك٥ ب ٨ · وكل من تعدى رسم الشريعة فانه يستوجب العقاب · فيلزم اذن ان من ليس له ملكة الفضيلة مهما فعل فانهُ يستوجب العقاب · وهذا منافٍ لغرض الشارع الذي يقصد الاقبال بالانسان الى الفضيلة بتعويده الاعمال الصالحة · فكيفية الفضيلة اذن لا تقع تحت رسم الشريعة

والجواب ان يقال ان لرسم الشريعة قوةً مُلزِمة كما مرَّ في مب ٩٠ ف ٣ · فاذاً انما يقع تحت رسم الشريعة مباشرةً ما يتناوله الزام الشريعة · والزام الشريعة

يحصل بخوف العقاب كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ اذ انما يقع حقيقةً تحت رسم الشريعة ما لا جله يُفرض عقاب الشريعة· وفرض العقاب تختلف فيه الشريعة الالهية عن الشريعة البشرية فان الشريعة لا تعاقب الا على ما يتناوله حكم الشارع اذ العقاب فيها يُبنَى عَلَى الحكم · والانسان الذي هو واضع الشريعة الانسانية ليس له ان يحكم الا على الافعال الخارجة «لان الناس ينظرون الى ما يُرَى في الظاهر» كما في ١ ملوك ١٦ :٧ واما الحكم على الحركات الارادية الباطنة فانما هو الى الله واضع الشريعة الالهية كقوله في مز ٧ :١٠ «الله فاحص القلوب والكلى»

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان كيفية الفضيلة تُلحَظ باعتبارٍ في الشريعة الانسانية والالهية و باعتبارٍ آخر في الشريعة الالهية دون الانسانية وباعتبارٍ آخر ايضاً لا تُلحَظ لا في الشريعة الانسانية ولا في الشريعة الالهية· وهي تقوم بثلثة امور كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب ٤—اولها ان يفعل الفاعل عالماً وهذا يتناوله حكم الشريعة الالهية وحكم الشريعة الانسانية لان ما يفعله فاعلٌ وهو جاهلٌ له فانما يفعله بالعرض ولذلك فبحسب اعتبار الجهل يُحكَم بالعقاب على بعض الافعال او باغتفارها في كلتا الشريعتين الالهية الانسانية — والثاني ان يفعل الفاعل مريداً او منتخباً ومنتخباً لسببٍ معينٍ وهذا يتناول حركتين باطنتين وهما حركة الارادة وحركة القصد كما مرَّ في مب ٨ و١٢ وهذان الامران لا تحكم «عليهما الشريعة الانسانية بل الشريعة الالهية فقط فان الشريعة الانسانية لا تعاقب من يريد ان يقتل وهو لا يقتل ولكن الشريعة الالهية تعاقبهُ كقوله في متى ٥ : ٢٢ «من يغضب على اخيهِ يستوجب الحكم»— والثالث ان يقتني الانسان الفضيلة ويعمل بها على وجهٍ ثابت وغير متغير وهذا الثبات يرجع حقيقةً الى الملكة اي ان يفعل الانسان بقوة ملكةٍ راسخة وبهذا الاعتبار لا

تقع كيفية الفضيلة تحت رسم الشريعة الالهية او الانسانية لان من يؤدي الاكرام الواجب لابويه وان لم يكن له ملكة البرّ بهما لا يُعتبَر بذلك متعدياً الشريعة فلا يُعاقَب على ذلك لا من الله ولا من الانسان

اجيب اذن على الاول بان كيفية فعل العدل التي تقع تحت رسم الشريعة هي ان يُفعل الشيء بحسب نظام الشرع لا ان يُفعَل بملكة العدل

وعلى الثاني بان قصد الشارع يتعلق بامرين احدهما ما يقصد سوق الناس اليهِ برسوم الشريعة وهو الفضيلة والثاني ما يقصده بسنه الشريعة وهذا ما يؤدي الى الفضيلة او يهيئ لها وهو فعل الفضيلة اذ ليس الغرض من رسم الشريعة ومما يتعلق به رسم الشريعة واحدًا بعينه كما ان الغاية وما يؤدي اليها في سائر الاشياء ليسا واحدًا بعينهِ

وعلى الثالث بان فعل الفضيلة دون اكتئاب يقع تحت رسم الشريعة الالهية لان من يفعل مكتئباً لا يفعل مختارًا واما فعلها بلذةٍ اي بفرحٍ او تهللٍ فانهُ يقع تحت رسم الشريعة من وجهٍ اي من حيث ان اللذة تلزم عن محبة الله والقريب التي تقع تحت رسم الشريعة لان المحبة هي علة اللذة ولا يقع من وجهٍ اي من حيث ان اللذة تلزم عن الملكة لان لذة الفعل دليلٌ على الملكة الحاصلة كما في كتاب الاخلاق ٢ ب٣ فان لذة الفعل يجوز ان تحصل عن الغاية او عن ملاءمة الملكة

الفصل العاشر
في ان كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الالهية

يُتخطَّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة الالهية ففي متى ١٩ : ١٧ «ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» وهذا يدل على ان حفظ الوصايا يكفي لدخول الحياة · والاعمال الصالحة لا تكفي لدخول

الحياة ما لم تُفعَل بمحبةٍ فقد قيل في ١ كور١٣: ٣ « لو بذلت جميع اموالي لاطعام المساكين واسلمت جسدي لأُحرَق ولم تكن فيَّ المحبة فليس ينفعني شيءٌ » فكيفية المحبة اذن داخلة في رسم الشريعة ·

٢ وايضاً ان فعل كل شيءٍ لاجل الله يرجع حقيقةً الى كيفية المحبة · وهذا يقع تحت رسم الشريعة فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣١ « افعلوا كل شيءٍ لمجد الله » فكيفية المحبة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وايضاً لو كانت كيفية المحبة لا تقع تحت رسم الشريعة لاستطاع الانسان ان يحفظ رسوم الشريعة بدون المحبة · وما امكن فعله بدون المحبة يمكن فعله بدون النعمة التي هي ملازمة للمحبة فيلزم جواز حفظ الرسوم الشرعية بدون النعمة وهذا هو بدعة بيلاجيوس كما يظهر من كلام اوغسطينوس في كتاب البدع · فكيفية المحبة اذن داخلة في رسم الشريعة

لكن يعارض ذلك ان من لا يحفظ رسم الشريعة يرتكب ميتةً فلو كانت كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة لكان كل من يفعل شيئاً بغير محبة يرتكب ميتةً · وكل من ليس فيه محبةٌ فانهُ يفعل بغير محبة فيلزم ان كل من خلا عن المحبة يرتكب ميتةً في كل فعل يفعله ولو كان من الافعال الصالحة · وهذا باطلٌ

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين متضاربين فذهب فريق الى ان كيفية المحبة تقع مطلقاً تحت رسم الشريعة وليس يتعذر عَلَى من خلا من المحبة حفظ هذا الرسم الشرعي اذ يمكن ان يؤهب نفسهُ لفيض المحبة عليه من الله ولا كل من يفعل شيئاً من الصلاح وهو خالٍ من المحبة يرتكب ميتةً لان الفعل عن محبةٍ رسمٌ ايجابيٌ لا يُلزِم دائماً بل متى كان في الانسان محبةٌ — وذهب غيرهم الى ان كيفية المحبة لا تقع اصلاً تحت رسم الشريعة · وكلا القولين حق

من وجهٍ فان فعل المحبة يجوز اعتباره من وجهين — اولاً من حيث هو فعلٌ في نفسه وبهذا الاعتبار يدخل تحت الزام الوصية الموضوعة لذلك على وجه الخصوص وهي : احبَّ الرب الملك · واحبَّ قريبك: ومن هذا الوجه يكون القول الاول حقاً اذ لا يستحيل حفظ هذه الوصية المتعلقة بفعل المحبة فان الانسان يستطيع ان يتأهب للحصول على المحبة ومتى حصل عليها يستطيع ان يستعملها — وثانياً من حيث هو كيفية لافعال الفضائل الأُخر اي من حيث ان المحبة التي هي غاية الوصية كما في ١ تيمو ١ :٥ غايةٌ لافعال الفضائل الأُخر فقد مرَّ في مب ١٢ ف١و٤ ان قصد الغاية كيفيةٌ صوريةٌ للفعل الموجَّه الى الغاية · وبهذا الاعتبار يصح القول الثاني بعدم دخول كيفية المحبة تحت الزام الشريعة اي بان الوصية الآمرة باكرام الاب لا تتضمن وجوب اكرامه عن محبةٍ بل وجوب اكرامه فقط وعلى هذا فمن يكرم اباه ولو خلا من المحبة لا يصير بذلك متعدياً لهذه الوصية وان تعدَّى الوصية المتعلقة بفعل المحبة واستوجب العقاب على ذلك

اجيب اذن علَى الاول بان الرب لم يقل ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ وصيةً واحدة بل قال فاحفظ الوصايا كلها · ومن جملتها ايضاً الوصية المتعلقة بمحبة الله والقريب

وعلَى الثاني بان وصية المحبة يدخل فيها وجوب محبة الله بكل القلب والى هذا يرجع توجيه كل شيء الى الله ولهذا لا يستطيع الانسان ان يحفظ وصية المحبة ما لم يوجه ايضاً كل شيء الى الله فمن يكرم اذن ابويه يجب عليه ان يكرمهما عن محبةٍ لا بقوة الوصية الآمرة باكرام الابوين بل بقوة الوصية القائلة: احب الرب الملك بكل قلبك :ولان هاتين الوصيتين ايجابيتان غير ملزمتين دائماً فيمكن ان تُلزما في ازمنة مختلفة وهكذا قد يحدث ان من يحفظ وصية اكرام الابوين

لا يتعدى حينئذٍ الوصية بتركه كيفية المحبة

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يحفظ جميع وصايا الناموس ما لم يحفظ وصية المحبة وهذا لا يتم بدون النعمة ولهذا يستحيل ان يحفظ الانسان الشريعة بدون النعمة خلافاً لما زعم بيلاجيوس

الفصل الحادي عشر

هل من الصواب اثبات رسوم ادبية في الناموس غير الوصايا العشر

يُتخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب اثبات رسوم ادبية في الناموس غير الوصايا العشر فقد قال الرب في متى ٢٢ : ٤٠ « بوصيتي المحبة هاتين يتعلق الناموس كله والانبياء » وهاتان الوصيتان قد فُصِّلتا بالوصايا العشر · فلا ينبغي اذن ان يكون هناك رسوم اخرى ادبية

٢ وايضاً ان الرسوم الادبية مغايرة للرسوم القضائية والطقسية كما مرَّ في مب ٩٩ ف ٣ ومـا يليه · وتعيين الرسوم الادبية العامة هو الى الرسوم القضائية والطقسية · والرسوم الادبية العامة مندرجة في الوصايا العشر او مستلزمةٌ لها كما مرَّ في ف ٣ · فاذاً ليس من الصواب اثبات رسوم ادبية غير الوصايا العشر

٣ وايضاً ان الرسوم الادبية تتعلق بافعال جميع الفضائل كما مرَّ في ف ٢ فكما أُثبِتَ في الناموس من دون الوصايا العشر رسومٌ ادبيةٌ اخرى تتعلق بعبادة الله والسخاء والرحمة والعفة كان يجب ان يُثبَت فيه ايضاً رسومٌ تتعلق بسائر الفضائل كالشجاعة والقناعة ونحوها · فاذاً ليس من الصواب اثبات رسوم ادبية في الناموس غير الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ٨ «شريعة الرب نقية تهدي النفوس» والرسوم الادبية التي تضاف الى الوصايا العشر بها ايضاً يصان الانسان من دنس الخطيئة وتثوب نفسهُ الى الله · فقد كان اذن من شأن الشريعة ان تثبت

ايضاً رسوماً اخرى ادبية

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية والطقسية انما تستفيد قوتها من وضعها فقط كما يظهر مما مرَّ في مب ٩٩ ف ٣ وما يليه لانها قبل ان وُضِعَت لم يكن في ما تتعلق به فرقٌ بين ان يُفعَل على هذا الوجه او ذاك · واما الرسوم الادبية فتستفيد قوتها من ارشاد الفطرة ولو لم يفرضها الناموس بوجهٍ ولها ثلاث مراتب · فمنها ما هي من نهاية اليقين وشدة الوضوح بحيث لا تحتاج الى اذاعة كالوصايا المتعلقة بمحبة الله والقريب ونحو ذلك مماهو بمنزلة غايةٍ لرسوم الشريعة كما مرَّ في ف ٣ و ٤ وهذه لا يمكن لاحدٍ ان يخطئ حكمهُ العقلي فيها · ومنها ما هي اكثر تعيناً ويسهل لكل انسان ولو كان من العامة ان يدرك حالاً حقيقتها الا انهُ لما كان قد يحدث في النادر ان يخطئ فيها الحكم الانساني كانت تحتاج الى اذاعة وهذه هي الوصايا العشر · ومنها ما ليست حقيقتها واضحة لكل انسان بل لاهل الحكمة فقط وهذه هي الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر والتي انزلها الله على الشعب بواسطة موسى وهرون · غير انهُ لما كانت الاشياء البيّنة مبادئ لادراك الاشياء الغير البيّنة كانت الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر ترجع الى الوصايا العشر باعتبار كونها على نحوٍ ما من ملحقاتها فالوصية الأُولى ينهى بها عن عبادة آلهةٍ اخرى ويُلحق بها رسومٌ اخرى ناهية عما يرجع الى عبادة الاصنام كقوله في تث ١٨ : ١٠ — ١١ « لا يوجد فيكم من يجيز ابنهُ او ابنتهُ في النار · ولا ساحرٌ ولا راقٍ ولا من يسأل جاناً او تابعةً ولا من يستشير الموتى » · والوصية الثانية تنهى عن الحنث ويلحق بها النهي عن التجديف كما في اح ٢٤ : ١٥ وعن تعليم الضلال كما في تث ١٣ و · الوصية الثالثة يُلحَق بها جميع الرسوم الطقسية · والوصية الرابعة الآمرة باكرام الابوين يلحق بها الامر باكرام الشيوخ كقوله في اح ١٩ : ٣٢ « قم قدام الاشيب وكرم وجه

وجه الشيخ » وبالاجمال جميع الرسوم الباعثة على اجلال الأعلين والاحسان الى الاكفاء او الادنين · والوصية الخامسة الناهية عن القتل يلحق بها النهي عن بغض القريب وعن كل اعتداء عليهِ كقوله في اح ١٩ : ١٦ « لاتقف ضد دم صاحبك » والنهي عن بغض الاخ ايضاً كقوله هناك ع ١٧ « لا تبغض اخاك في قلبك » · والوصية السادسة الناهية عن الزنى يلحق بها النهي عن البغاء كقولهِ في تث ١٣ : ١٧ « لا تكن من بنات اسرائيل بغيٌّ ولا من بني اسرائيل فاجرٌ » والنهي عن الفجور المنافي لمقتضى الطبيعة كقولهِ في اح ١٨ : ٢٢ — ٢٣ « الذكر لا تضاجعهُ ولا تجامع شيئاً من البهائم » والوصية السابعة الناهية عن السرقة يلحق بها النهي عن المراباة كقولهِ في تث ٢٣ : ١٩ « لا تقرض اخاك بربىً » والنهي عن الغش كقولهِ في تث ٢٥ : ١٣ « لا يكن في كيسك معياران » وبالاجمال كل ما يرجع الى النهي عن الافتراء والاختلاس · والوصية الثامنة الناهية عن شهادة الزور يلحق بها النهي عن الدينونة الباطلة كقولهِ في خر ٢٣ : ٢ « لا تَمِل الى رأي الكثيرين في الحكم فتحيد عن الحق » والنهي عن الكذب كقولهِ هناك ع ٧ « اهرب من الكذب » والنهي عن النميمة كقولهِ في اح ١٩ : ١٦ « لا تسعَ بالنميمة بين شعبك » · واما الوصيتان الباقيتان فلا يلحق بهما شيءٌ اذ يُنهى بهما بالاجمال عن كل شهوة قبيحة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الوصايا العشر ترجع الى محبة الله والقريب من جهة ما هو ظاهرٌ فيها من حقيقة الواجب واما سائر الوصايا فترجع اليها من تلك الجهة التي هي اقل ظهوراً فيها

وعَلَى الثاني بان الرسوم الطقسية والقضائية معيَّنة للوصايا العشر بقوة وضعها لا بقوة الغريزة الفطرية كالرسوم الادبية الملحقة بهذه الوصايا

وعَلَى الثالث بان الغرض من رسوم الشريعة هو المصلحة العامة كما مرَّ

في مب ٩٠ ف٢ ولما كانت الفضائل التي يقصد بها شيءٌ آخر ترجع بلا توسط الى المصلحة العامة ومثلها فضيلة العفة من حيث ان فعل الايلاد يعود بالنفع على مصلحة النوع العامة جُعِلت لهذه الفضائل بلا توسطِ الوصايا العشر والوصايا الملحقة بها. واما فعل الشجاعة فقد جُعِلت لهُ وصية تذاع بواسطة القواد المحرضين في الحرب التي تُقتحَم لاجل المصلحة العامة كما ورد في تث ٢٠ :٣ حيث يُوصى الكهنة بقولهِ «لا تخافوا لا تفشلوا» وكذلك النهي عن فعل الشراهة فقد عهد بهِ الى الآباء لمنافاتهِ المصلحة المنزلية كقولهِ في تث ٢١ : ٢٠ بلسان الآباء «يستهين بنصائحنا لاهياً بكثرة الاكل والدعارة والمآدب»

ألفصلُ الثاني عشر

في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل كانت مبرّرة

يُتخطى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق الادبية كانت مبرّرة فقد قال الرسول في رو٢ : ١٣ «ليس السامعون للناموس هم ابرارٌ عند الله بل العاملون بالناموس هم مبرَّرون» والمراد بالعاملين بالناموس مكملو رسوم الناموس . فاذاً رسوم الناموس المكمَّلة كانت مبرّرة

٢ وايضاً قيل في اح ١٨ : ٥ «احفظوا رسومي واحكامي فمن حفظها يحيا بها» . وحيوة الانسان الروحية تقوم بالبر . فاذاً رسوم الناموس المكمَّلة كانت مبرّرة

٣ وايضاً ان الناموس الالهي اعظم قوةً من الناموس الانساني . والناموس الانساني يبرر فان في اتمام رسوم الناموس نوعاً من البر . فرسوم الناموس اذن كانت مبررة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ «الحرف يقتل» وهذا يُحمَل ايضاً على الرسوم الادبية كما قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف

ب ١٤ · فالرسوم الادبية اذن لم تكن مبررة

والجواب ان يقال كما ان الصحيح يقال بالقول الحقيقي والاول على ما هو حاصل على الصحة وبالقول الثاني على ما يدل على الصحة او على ما يقيها كذلك التبرير يقال بالقول الاول والحقيقي على احداث البر وبالقول الثاني والشبيه بالمجازي على الدلالة على البر او على التاهيب له · ولا مراء ان رسوم الناموس كانت مبررة بهذين المعنيين اي من حيث كانت توءهب الناس لنعمة المسيح المبررة ومن حيث كانت تدل عليها ايضاً لان حيوة ذلك الشعب كانت تنبيء بالمسيح وترمز اليهِ كما قال اوغسطينوس في ردهِ على فوسطوس ك ٢٢ ب ٢٤ — واما اذا اردنا التبرير الحقيقي فيجب ان يُعلَم ان البر يجوز اعتباره اما من حيث هو بالملكة او من حيث هو بالفعل وعلى هذا فالتبرير يقال على نحوين اولاً بمعنى ان الانسان يصير بارًّا بحصول ملكة البر له وثانياً بمعنى انهُ يفعل افعال البر فيكون المراد بالتبرير على هذا النحو الاخير انفاذ البر · والبر كغيره من الفضائل في انهُ يمكن اعتباره كسبياً او فيضياً كما يظهر مما مرَّ في مب ٦٣ ف ٤ فالكسبي يحصل عن الاعمال والفيضي يحصل عن الله بنعمته وهذا هو البر الحقيقي الذي عليهِ كلامنا هنا وبحسبهِ يقال لواحدٍ انهُ بار عند الله كقوله في رو ٤ : ٢ « لو كان ابراهيم بُرِّرَ باعمال الناموس لكان لهُ فخرٌ ولكن لا عند الله » فلم يكن اذن ممكناً حصول هذا البر بالرسوم الادبية التي تتعلق بالافعال الانسانية فلم يكن اذن ممكناً للرسوم الادبية ان تبرر باحداثها البر — واما اذا اريد بالتبرير انفاذ البر فجميع رسوم الناموس كانت مبررة لكن على انحاء مختلفة فان الرسوم الطقسية كانت مشتملةً في نفسها على البر بالعموم اي من حيث كانت تقام لعبادة الله ولكنها لم تكن مشتملة عليهِ بالخصوص في نفسها بل بقوة تعيين الناموس الالهي فقط ولهذا يقال ان هذه الرسوم لم تكن مبررة الا بقوة تقوى مقيميها وطاعتهم ·

واما الرسوم الادبية والقضائية فكانت مشتملة عَلَى ما هو في نفسهِ بارٌّ اما بالعموم او بالخصوص لكن الرسوم الادبيــة كانت مشتملة عَلَى ما هو في نفسه بارٌّ بالبر العام الذي هو كل فضيلة كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ والرسوم القضائية كانت ترجع الى البر الخاص القائم في ما يجري بين الناس من المعاملات

اذاً اجيب على الاول بان مراد الرسول بالتبرير انفاذ البر

وعلى الثاني بان الانسان العامل برسوم الناموس كان يقال انــهُ يحيا بها لانــهُ لم يكن يناله عقاب الموت الذي كان الناموس يفرضهُ على من يتعداه وبهذا المعنى اورد الرسول ذلك في غلا ٣ : ١٢

وعلى الثالث بان رسوم الناموس الانساني تبرر بالبر المكتسب الذي ليس الكلام عليهِ هنا بل انما هو على البر الذي عند الله

المبحث الاول بعد المائة

في الرسوم الطقسية في نفسها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الرسوم الطقسية · واولاً فيها في نفسها · وثانياً في علتها · وثالثاً في مدة بقائها · اما الاول فالبحث فيهِ يدور على اربع مسائل — ١ في ان حقيقة الرسوم الطقسية ما هي — ٢ في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية — ٣ هل وجب ان تكون متعددة — ٤ في قسمتها

الفصل الاول

في ان حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم الطقسية لا تقوم باختصاصها بعبادة الله فقد فُرِضَ في الشريعة العتيقة على اليهود رسومٌ تنهى عن بعض الاطعمة كما في اح ١١ وعن بعض الملابس ايضاً كقولهِ في اح ١٩ : ١٩ « ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس » ورسومٌ تأمر ببعض الملابس كقوله في عد ١٥ : ٣٨ «ليصنعوا لهم اهداباً على اذيال ارديتهم»· وهذه ليست رسوماً

ادبية لانها لم تبقَ في الشريعة الجديدة ولا هي رسوم قضائية لانها لا ترجع الى القضاء بين الناس · فهي اذن طقسية · ولكنها ليست في شيء من الاختصاص بعبادة الله · فحقيقة الرسوم الطقسية اذن ليست قائمة باختصاصها بعبادة الله

٢ وايضاً ذهب بعض الى ان الرسوم الطقسية انما تطلق على تلك الرسوم المختصة بالاعياد لكونهم يجعلونها مشتقة (اي في اللاتينية) من cereis اي الشموع التي توقد في الاعياد · وهناك رسوم اخرى كثيرة تختص بعبادة الله خارجاً عن الاعياد · فيظهر اذن ان حقيقة الرسوم الطقسية لا تُعتبَر من حيث اختصاصها بعبادة الله

٣ وايضاً ذهب آخرون الى ان المراد بالرسوم الطقسية قوانين او قواعد للخلاص اذ يجعلونها (اي في اللاتينية) مشتقة من chaire في اليونانية الذي معناه السلام والنجاة · وجميع الرسوم الناموسية قوانين للخلاص وليس ذلك خاصاً بما اختص منها بعبادة الله · فالرسوم الطقسية اذن لا تطلق على الرسوم المختصة بعبادة الله فقط

٤ وايضاً قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين يقال رسوم طقسية لما ليست حقيقتة بينة · وحقيقة كثير من الرسوم المختصة بعبادة الله بينة كحفظ السبت واقامة عيد الفصح وعيد المظال وكثير غير ذلك مما ورد بيان حقيقتهِ في الناموس · فليست اذن الرسوم الطقسية ما كانت مختصة بعبادة الله

لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٨ « كن انت للشعب في ما يتعلق بالله واوضح لهم طقوس العبادة وشعائرها »

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية تعيّن الرسوم الادبية المتعلقة بالله كما ان الرسوم القضائية تعين الرسوم الادبية المتعلقة بالقريب على ما مرَّ في مب ٩٩ ف ٤ · وانما تحصل نسبة الانسان الى الله بالعبادة الواجبة ولهذا تُخصّ

مرسوم الطقسية بما يختص بعبادة الله وقد مرَّ وجه تسميتها بالطقسية في الب ٩٩ ف ٣ حيث جُعِلت مما يزة لسائر الرسوم

اذًا اجيب عَلَى الاول بانهُ ليس يختص بعبادة الله القرابين ونحوها مما يظهر انـهُ يتعلق بالله مباشرةً فقط بل ما ينبغي ايضًا من تأهب من يعبد الله لعبادته كما ان كل ما يؤَهِّب لغايةٍ في غير ذلك ايضًا يتناوله العلم الذي يتعلق بتلك الغاية · وما فُرِضَ في الناموس من الرسوم المتعلقة بملابس من يقيمون عبادة الله واطعمتهم ونحو ذلك يرجع الى تأهيب الكهنـة ليكونوا اهلاً لعبادة الله كما ان الذين يتولون خدمة الملك ايضًا يستعملون شعائر وطرائق مخصوصة ولهذا كانت هذه الرسوم ايضًا داخلة في الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بان ذلك التفسير لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهًا ولا سيما لانهُ لم يرد كثيرًا في الناموس ان الشموع كانت توقد في الاعياد بل ان المنارة ايضًا كانت سرجها تُسرَج بزيت الزيتون كما في اح ٢٤ : ٢ الا انهُ يجوز مع ذلك ان يقال ان كل ما كان مختصًا بعبادة الله كان يُرعَى في الاعياد بافضل عنايةٍ وبهذا الاعتبار تكون جميع الطقسيات مندرجةً في حفظ الاعياد

وعلى الثالث بان ذلك التفسير ايضًا لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهًا لان لفظ الطقس في اللاتينية وهو caeremonia ليس يونانيًا بل لاتينيًا · غير انهُ لا يمتنع ان يقال انهُ اذ كان خلاص الانسان يحصل له من الله يظهر ان تلك الرسوم التي تسوق الانسان الى الله هي على الخصوص قوانين لخلاص الانسان · وعلى هذا تطلق الطقسيات على ما يختص بعبادة الله

وعلى الرابع بان هذا التعريف للطقسيات تعريفٌ لها بامرٍ ظني نوعًا من الظن ليس لانها انما يقال لها طقسيات لخفاء حقيقتها بل لان ذلك من لوازمها اذ لما وجب ان تكون الرسوم المتعلقة بعبادة الله رمزية كما سياتي قريبًا لزم ان

لا تكون حقيقتها شديدة البيان

ألفصلُ الثاني

في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية ليست رمزية لان من شأن كل معلمٍ ان يكون كلامهُ بحيث يسهل فهمه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٤ ب ٨ · وهذا يظهر ضرورياً بالخصوص في سنن الشريعة لان رسوم الشريعة تُورَد للشعب فوجب من ثمَّ ان تكون الشريعة واضحة كما قال ايسيدورس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ · فلو كانت الرسوم الطقسية وُضِعت رمزاً الى شيء للزم في ما يظهر ان موسى لم يُحسِن ايرادها لعدم كشفهِ عما كانت ترمز اليهِ

٢ وايضاً ما يُفعَل في سبيل عبادة الله يجب ان يكون على غاية الجلالة والأدب · وفعل شيء تمثيلاً لآخر من شأن اهل الملاعب او الشعراء فان ما كانوا يفعلونهُ في الملاعب كانوا يمثلون بهِ افعال الغير فيظهر اذن ان مثل هذا لا ينبغي فعلهُ في سبيل عبادة الله · والرسوم الطقسية موضوعة لعبادة الله كما مرَّ في الفصل الآنف · فلا ينبغي ان تكون رمزية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكيريدون ب ٣ « اعظم ما تكون عبادة الله بالايمان والرجاء والمحبة » · والرسوم المتعلقة بالايمان والرجاء والمحبة ليست رمزية · فلا ينبغي اذن ان تكون الرسوم الطقسية رمزية

٤ وايضاً قال الرب في يو ٤: ٢٤ « الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي ان يسجدوا » · وليس الرمز نفس الحق بل هو بالاحرى قسيم لهُ · فالرسوم الطقسية المختصة بعبادة الله لا ينبغي اذن ان تكون رمزية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في كولوسي ٢: ١٦ « لا يحكم عليكم

احدٌ في المأكول او المشروب او من قبيل عيدٍ او رأس شهر او سبوتٍ مما هو ظلُّ المستقبلات »

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يراد بها الرسوم الموضوعة لعبادة الله كما مرَّ في الفصل الآنف · وعبادة الله على ضربين باطنة وظاهرة فانَّ الانسان لما كان مركبًا من نفسٍ وجسدٍ كان ينبغي ان يُقبِل الى عبادة الله بكليهما بحيث ان النفس تعبده بالعبادة الباطنة والجسد يعبده بالعبادة الظاهرة وعليهِ قوله في مز ٨٣ : ٣ « قلبي وجسمي تهللا بالاله الحي » وكما ان الجسد يتوجه الى الله بواسطة النفس كذلك العبادة الظاهرة ترجع الى العبادة الباطنة · والعبادة الباطنة تقوم باتصال النفس بالله بالعقل والمحبة فكان توجيه افعال الانسان الظاهرة الى عبادة الله يختلف باختلاف حسن اتصال العقل والمحبة بالله عند من يعبده — ففي حال السعادة المستقبلة يعاين العقل الانساني الحق الالهي في نفسه ولهذا فالعبادة الظاهرة لا تقوم حينئذٍ برمزٍ او شبه ما بل انما تقوم بتسبيح الله الصادر عن معرفة ومحبة باطنة كقوله في اش ٥١ : ٣ « سيحصل فيها الفرح والسرور والحمد وصوت التسبيح » — واما في حال الحياة الحاضرة فلا نستطيع ان نعاين الحق الالهي في نفسه بل يجب ان يطلع علينا نوره من وراء رموزٍ واشباهٍ محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ وهذا يختلف باختلاف حال المعرفة البشرية · ففي الشريعة العتيقة لم يكن الحق الالهي ظاهرًا في نفسه ولم يكن ايضًا الطريق المؤدي اليهِ مفتوحًا كما قال الرسول في عبر ٩ : ٨ فوجب اذن ان تكون العبادة الظاهرة المرسومة في الشريعة العتيقة رمزًا ليس الى ما يظهر في الوطن من الحق المستقبل فقط بل الى المسيح الذي هو الطريق المؤدي الى ذلك الحق ايضًا — واما في حال الشريعة الجديدة فهذا الطريق قد كُشِفَ بالوحي فلم يبقَ حاجة الى ان يُرمَز اليهِ على

انهُ مستقبل بل ينبغي تذكاره على انه امرٌ ماضٍ او حاضرٌ وانما ينبغي ان يُرمَز الى ما هو مستقبلٌ من حق المجد الذي الى الآن لم ينزل بهِ وحيٌ وهذا ما اراده الرسول بقولهِ في عبر ١٠ : ١ « الناموس لهُ ظل الخيرات المستقبلة لا صورة الاشياء بعينها » فان الظل اقل من الصورة فكانما خُصَّ الصورة بالناموس الجديد والظل بالناموس العتيق

اذًا اجيب على الاول بان الالهيات لا ينبغي ان توحى الى الناس الا على حسب قابليتهم والا كان ذلك مدعاةً الى سقوطهم اذ يعرّضهم للاستهانة بما لا يطيقون ادراكهُ ولهذا كان ايراد الاسرار الالهية للشعب المتسكع في الهمجية تحت حجابٍ من الاشباه انفع لهُ فانهُ بهذه الطريقة يدركها في الاقل على وجهٍ غير صريح اذ يستخدم تلك الرموز والاشباه لاكرام الله

وعلى الثاني بانهُ كما ان العقل الانساني لا يدرك الامور الشعرية بسبب ما فيها من نقصان الحق كذلك لا يستطيع ان يدرك الامور الالهية ادراكاً كاملاً بسبب ما فيها من زيادة الحق فاحتيج في كليهما الى التمثيل بمُثُلٍ محسوسة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على العبادة الباطنة التي مع ذلك يجب ان ترجع اليها العبادة الظاهرة كما تقدم

وبمثل هذا يجاب على الرابع لانهُ بالمسيح افضى الناس على اكمل وجهٍ الى عبادة الله الروحية

أَلفصلُ الثالث

هل كان واجباً تكثر الرسوم الطقسية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انهُ لم يكن واجباً تكثُّر الرسوم الطقسية لان الوسائط يجب ان تكون معادلة للغاية . والرسوم الطقسية يُقصَد بها

عبادة الله والرمز الى المسيح كما تقدم في الفصلين الآتيين · ويوجد «اله» واحدٌ الذي منهُ كل شيء وربٌ واحدٌ يسوع المسيح الذي بـهِ كل شيء» كما قال الرسول في ١ كور ٨:٦ · فلم يكن اذن واجباً تكثر الرسوم الطقسية

٢ وايضاً ان كثرة الرسوم الطقسية كانت مدعاة الى تعدي الناموس كقول بطرس في اع ١٥:١٠ «لمَ تجربون الله لتضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم نستطع نحن ولا آباؤُنا ان نحملهُ» وتعدي الرسوم الالهية منافٍ لخلاص الناس · فاذاً لما كان من مقتضى كل شريعة ان تكون موافقة لخلاص الناس كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ لم يكن واجباً في ما يظهر فرض رسوم طقسية متكثرة

٣ وايضاً ان الرسوم الطقسية كانت تتعلق بعبادة الله الظاهرة والجثمانية كما تقدم في الفصل الآنف · وقد كان ينبغي للشريعة ان تقلل من هذه العبادة الجثمانية لانها كان المقصود منها المسيح الذي علّم الناس ان يعبدوا الله بالروح والحق كما في يو ٤:٢٣ · فلم يكن اذن واجباً فرض رسوم طقسية متعددة

لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٨:١٢ «فأكتب لهم شرائعي الكثيرة في الداخل» وفي ايوب ١١:٦ «ليخبرك باسرار حكمتهِ وان شرائعه كثيرة»

والجواب ان يقال ان كل شريعةٍ تُسَنُّ لشعبٍ كما مرَّ في مب ٩٦ ف ١ وفي الشعب صنفان من الناس احدهما جانحٌ الى الشر وهؤلاء يجب قمعهم برسوم الشريعة كما مرَّ في مب ٩٥ ف ١ والآخر جانح الى الخير اما بالفطرة او بالعادة او بالنعمة وهؤلاء ينبغي تثقيفهم برسوم الشريعة وحملهم بها على الاستزادة من الصلاح · وتكثُّر الرسوم الطقسية في الشريعة العتيقة كان ملائماً لكليهما فقد كان في ذلك الشعب بعضٌ ينزعون الى عبادة الاصنام فكان لا بد من صرفهم عنها الى عبادة الله بالرسوم الطقسية ولما كان الناس يعبدون الاصنام

على انحاء مختلفة كان ينبغي وضع رسوم متعددة تتكامل بنقض كل منها وفرض احكام كثيرة عليهم حتى اذا وقرت مناكبهم نوعاً بما يجشمونه في سبيل عبادة الله لم يبقَ لهم وقتٌ يتفرغون فيهِ لعبادة الاصنام. واما الذين كانوا جانحين الى الخير فقد كان تكثر الرسوم الطقسية ضرورياً لهم ايضاً اولاً لان عقولهم كانت تتوجه بذلك الى الله توجهاً مختلفاً وعلى وجهٍ أبقى وثانياً لان سر المسيح الذي كان مرموزاً اليه بهذه الرسوم الطقسية قد أولى العالم فوائد متعددة وكان ينبغي ان يُعتبر فيه امور كثيرة تقتضي ان يرمز اليها برسومٍ طقسية مختلفة

اذاً اجيب على الاول بانهُ متى كانت الواسطة كافية للتأدية الى الغاية تكفي للغاية الواحدة واسطة واحدة كما ان دواء واحداً اذا كان فعالاً يكفي احياناً لحصول الشفاء فلا يُحتاج حينئذٍ الى ادوية متعددة واما اذا كانت الواسطة ضعيفة وقاصرة فيجب تعدد الوسائط كما يُعالَج المريض بادوية كثيرة متى كان واحدٌ منها لا يكفي لشفائهِ. وطقوس الشريعة العتيقة كانت عاجزة وقاصرة اولاً عن تمثيل سر المسيح الذي هو في منتهى السمو وثانياً عن اخضاع عقول الناس لله كقول الرسول في عبر ٧ : ١٨ — ١٩ «تُرفَض الوصية السابقة لضعفها وعدم فائدتها اذ لم يكن بالناموس كمالٌ لشيء» ولهذا وجب تكثر الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بان من شأن الشارع الحكيم ان يسمح بوقوع تعدياتٍ صغيرة اجتناباً للتعديات الكبيرة ولهذا فاجتناباً لعبادة الاصنام واستكبار اليهود في قلوبهم لو اتموا جميع الرسوم الناموسية لم يُعرِض الله عن تكثير الرسوم الطقسية بسبب ان ذلك كان مدعاةً الى سهولة تعديهم الناموس

وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة قللت كثيراً من العبادة الجسمية فهي

قد رسمت ان لا تقدَّم القرابين في كل مكانٍ ولا من ايٍّ كان وانما رسمت اموراً كثيرة مثل ذلك تقليلاً من العبادة الظاهرة كما قال ايضاً الرباني موسى المصري في كتاب مرشد التائهين ق٣ب٣٠ على انهُ لم يكن ينبغي الاكثار من تقليل عبادة الله الجسمية بحيث ينزع الناس الى عبادة الشياطين

أَلفصلُ الرابع

في ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرابين واقداس واسرار وعبادات هل هي صواب

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرابين واقداس واسرار وعبادات ليست صواباً لان طقوس الشريعة العتيقة كانت ترمز الى المسيح · وهذا انما كان يحصل بالقرابين المرموز بها الى القربان الذي بهِ بذل المسيح نفسهُ تقدمةً وذبيحةً لله كما في افس ٥ : ٢ · فاذاً لم يكن من الرسوم الطقسية الا القرابين فقط

٢ وايضاً ان غاية الشريعة العتيقة كانت الشريعة الجديدة · والقربان في الشريعة الجديدة هو نفس سر المذبح · فلم يكن اذن واجباً ان تُجعَل الاسرار في الشريعة العتيقة قسيمةً للقرابين

٣ وايضاً يراد بالقدس ما كان مكرساً لله وبهذا المعنى كان يقال للمسكن وآنيتهِ انها تُقدَّس · وجميع الرسوم الطقسية كانت موضوعة لعبادة الله كما تقدم في ف ١ · فقد كانت اذن كلها اقداساً · فلا ينبغي اذن اطلاق الاقداس على قسم واحد منها فقط

٤ وايضاً ان العبادات مشتقة (في اللاتينية) من معنى الحفظ والرعاية وقد كان يجب حفظ رسوم الناموس باسرها ففي تث ٨ : ١١ « احفظ واحذر ان تنسى الرب الهك وتعرض عن وصاياه واحكامهِ وطقوسه » فلا ينبغي اذن جعل العبادات قسماً من الرسوم الطقسية

٥ وايضاً ان الاعياد تُجعل في عداد الطقسيات لكونها ظلاً للمستقبل كما في كولوسي ١١:١٦ ومثلها ايضاً التقادم والهدايا كما في عبر ٩:٩٠ وهي ليست في ما يظهر داخلةً في شيء من هذه الاقسام · فليست اذن قسمة الرسوم الطقسية على ما تقدم صواباً

لكن يعارض ذلك ان كلاً من الاقسام المتقدمة يدعى في الشريعة العتيقة طقوساً فان القرابين تدعى طقوساً في عد ١٥:٢٤ حيث يقال « فلتقدم الجماعة عجلاً بقربانه وسكيبه بحسب الطقوس » وقد قيل عن سر الدرجة في اح ٧ : ٣٥ « تلك مسحة هرون وبنيه على ما تقتضيه الطقوس » وقيل ايضاً عن الاقداس في خر ٣٨ : ٢١ « هذه هي ادوات مسكن الشهادة لاقامة طقوس اللاويين » وقيل ايضاً عن العبادات في ٣ ملوك ٩ :٦ « ان حدتم زائغين عن اقتفائي ولم تحفظوا الطقوس التي رسمتها لكم »

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يُقصَد بها عبادة الله كما مر في ف١ و٢ وهذه العبادة يجوز ان يُعتبَر فيها العبادة نفسها والعابدون وادوات العبادة · فالعبادة نفسها تقوم على وجه الخصوص بالقرابين التي تقدَّم تعظيماً لله · وادوات العبادة كالمسكن والآنية ونحوها هي الاقداس · والعابدون يجوز ان يعتبر فيهم امران احدهما تعيينهم للعبادة الالهية ويتم بنوعٍ من تكريس الشعب او الكهنة وهذا هو الاسرار والآخر طريقتهم الخاصة التي بها يمتازون عمَّن لا يعبدون الله وهذا هو العبادات كشأنهم في المآكل والملابس ونحوها

اذاً اجيب على الاول بان القرابين كان ينبغي ان تقدَّم في بعض الامكنة ومن بعض الناس وكل ذلك يرجع الى عبادة الله فاذاً كما يُرمَز بالقرابين الى المسيح الذبيح كذلك كان يُرمَز باسرارها واقداسها الى اسرار الناموس الجديد واقداسه وبالعبادات الى طريقة شعب الناموس الجديد · وكل ذلك يرجع الى

المسيح

وعلى الثاني بان قربان الشريعة الجديدة اي الاوخارستيا يشتمل على نفس المسيح الذي هو صانع التقديس فانهُ قدَّس الشعب بدمهِ كما في عبر١٣: ١٢ ولهذا كان هذا القربان سرًّا ايضاً واما قرابين الشريعة العتيقة فلم تكن مشتملة على نفس المسيح بل كانت ترمز اليهِ فقط ولهذا لا تسمى اسرارًا الا انهُ للدلالة على ذلك بوجه الخصوص كان في الشريعة العتيقة بعض اسرارٍ يُرمَز بها الى التقديس المستقبل على ان بعض التقديسات كان يصاحبها ايضاً بعض القرابين

وعلى الثالث بان القرابين والاسرار ايضاً كانت اقداساً الا ان بعض الاشياء كانت اقداساً اي مكرسة لعبادة الله ولم تكن مع ذلك قرابين اواسرارًا ولهذا خُصَّت باسم الاقداس المشترك

وعلى الرابع بان الاشياء التي كانت خاصةً بطريقة الشعب العابد الله كانت تُخَص باسم العبادات المشترك لخلوها عن الاشياء المتقدمة فهي لم تكن تُدعَى اقداساً لانها لم تكن تتعلق بعبادة الله مباشرةً كالمسكن وآنيتهِ بل انما كانت طقسية بنوعٍ من اللزوم من حيث كانت ترجع الى نوعٍ من اهلية الشعب لعبادة الله

وعلى الخامس بانهُ كما كانت القرابين تقدَّم في مكانٍ معين كذلك كانت تقدَّم في ازمنة معيَّنة ومن ذلك يظهر ان الاعياد تدخل في عداد الاقداس واما التقادم والهدايا فتحسب من القرابين لانها كانت تقدم لله وعليهِ قول الرسول في عبر ٥ : ١ «كل حبرٍ متخذٍ من الناس يقام لاجل الناس في ما هو لله ليقرب تقادم وذبائح»

المبحث الثاني بعد المائة

في علل الرسوم الطقسية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في علل الرسوم الطقسية والبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ في ان الرسوم الطقسية هل تعلل بعلة — ٢ هل تعلل بعلة حرفية او رمزية فقط — ٣ في علل القرابين — ٤ في علل الاسرار — ٥ في علل الاقداس — ٦ في علل العبادات

أَلفصلُ الأَول

في ان الرسوم الطقسية هل تعلل بعلة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية لا تعلَّل بعلةٍ فقد كتب الشارح على قوله في افس ٢:١٥ : ابطل ناموس الوصايا بالاحكام : ما نصهُ « اي ابطل الناموس العتيق من حيث العبادات البدنية بالاحكام اي بالرسوم الانجيلية الصوابية » ولو كان لعبادات الناموس العتيق علةٌ صوابية لكان ابطالها باحكام الناموس الجديد الصوابية عبثاً · فعبادات الناموس العتيق الطقسية لا تعلل اذن بعلةٍ صوابية

٢ وايضاً ان الناموس العتيق حلَّ محل الناموس الطبيعي · وبعض الرسوم لم يكن لها في الناموس الطبيعي علةٌ سوى امتحان طاعة الانسان كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٨ ب ٦ و ١٣ عند كلامهِ على النهي عن شجرة الحيوة · فكان ينبغي اذن ان يوضع في الناموس العتيق رسوم تُمتحَن بها طاعة الانسان دون ان يكون لها في نفسها علة صوابية

٣ وايضاً ان افعال الانسان يقال لها ادبية من حيث هي صادرة عن العقل والصواب · فلو كان للرسوم الطقسية علة صوابية لما افترقت عن الرسوم الادبية · فيظهر اذن ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلة لان الرسم انما يكون صواباً متى كان معللاً بعلةٍ

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ٩ «وصية الرب مضيئة تنير العيون»

والرسوم الطقسية وصايا الهية فهي اذن مضيئة وهي لا تكون كذلك اذا لم يكن لها علة صوابية · فالرسوم الطقسية اذن تعلَّل بعلة صوابية

والجواب ان يقال لما كان من شأن الحكيم ان يرتب كما في الالهيات ك ١ ب ٢ وجب ان يكون ما يصدر عن الحكمة الالهية مرتباً كما قال الرسول في رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء يقتضي امرين الاول سوق الاشياء الى الغاية المقتضاة التي هي مبدأ كل ترتيب في الاعمال لان ما يحدث اتفاقاً دون قصد غاية او ما يُفعَل بالهزل لا بالجد نصفهُ بعدم الترتيب · والثاني ان تكون الواسطة مناسبة للغاية وهذا يلزم عنهُ ان الوسائط تعلل بالغاية كما يعلل تهيؤ المنشار بالقطع الذي هو غايته كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ ومن البيّن ان الرسوم الطقسية وسائر الرسوم الناموسية موضوعة من الحكمة الالهية وعليهِ قوله في تث ٤ : ٦ « هذه حكمتكم وفهمكم لدى عيون الامم » فقد وجب اذن القول بان الرسوم الطقسية مسوقة الى غايةٍ تعلَّل منها بعللٍ صوابية

اذاً اجيب على الاول بانهُ يجوز ان يقال ان عبادات الناموس العتيق لا تعلل بعلةٍ من حيث ان الاعمال لم يكن لها علة في طبعها كأن لايكون الثوب مثلاً منسوجاً من صوف او كتان الا انهُ كان ممكناً ان تعلل بالاضافة الى شيء آخر اي من حيث كان يُرمَز بذلك الى شيء او يُنفَى بهِ شيء · واما احكام الناموس الجديد القائمة على وجه الخصوص بالايمان ومحبة الله فلها من نفس طبيعة الفعل علل صوابية

وعلى الثاني بان النهي عن شجرة معرفة الخير والشر لم يكن لان تلك الشجرة كانت قبيحة في طبعها ولكنهُ يعلل بالاضافة الى شيء آخر اي من حيث كان يرمز بهِ الى شيء · وهكذا رسوم الناموس العتيق الطقسية ايضاً فانها تعلل بالاضافة الى شيء آخر

وعلى الثالث بان الرسوم الادبية نحو :لا تقتل: لا تسرق : لما في طباعها علل صوابية واما الرسوم الطقسية فلها عللٌ صوابية من اضافتها الى آخر كما تقدم

ألفصل الثاني

في ان الرسوم الطقسية هل تعلل بعلةٍ حرفية او رمزية فقط

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلة حرفية بل بعلةٍ رمزية فقط فقد كان اخص هذه الرسوم الختان وذبح الحمل الفصحي وكلا هذين لم يكن لها الا علة رمزية لان كليهما رُسِمَ علامةً لشيء آخر ففي تك ١٨:١١ «تختنون لحم قلفتكم فيكون ذلك علامة عهدٍ بيني وبينكم» وفي خر ١٣ : ٩ قيل عن اقامة الفصح «يكون بمثابة علامةٍ في يدك وبمنزلة ذكرٍ امام عينيك» فلأَن لا يكون لسائر الرسوم الطقسية سوى علةٍ رمزية أولى

٢ وايضاً من شأن المعلول ان يكون مناسباً لعلتهِ · وجميع الرسوم الطقسية رمزية كما مر في البحث الآنف ف ٢ · فليس لها اذن سوى علةٍ رمزية

٣ وايضاً ما ليس في نفسهِ فرقٌ بين ان يفُعَل على حالٍ اوأُخرى فليس يعلَّل بعلةٍ حرفية في ما يظهر · ومن الرسوم الطقسية ما ليس في نفسهِ فرقٌ بين ان يفُعل على حالٍ او أُخرى كمقدار ما يجب تقديمهُ من البهائم ونحو ذلك من الاحوال الجزئية · فرسوم الشريعة العتيقة اذن لا تعلل بعلةٍ حرفية

لكن يعارض ذلك انهُ كما ان الرسوم الطقسية كانت ترمز الى المسيح كذلك كانت ترمز اليهِ حوادث العهد العتيق ايضاً فقد قيل في ١ كور ١٠ : ١١ «جميع ذلك كان يعرض لهم رموزاً» وللحوادث العهد العتيق ما عدا المعنى السري او الرمزي معنىً حرفيٌّ ايضاً · فاذاً كذلك الرسوم الطقسية كان لها ما عدا العلل

الرمزية علل حرفية ايضاً

والجواب ان يقال ان الوسائط يجب ان تعلل بالغاية كما مرّ في الفصل الآنف وللرسوم الطقسية غايتان فقد كان يُقصَد بها عبادة الله لذلك العهد والرمز الى المسيح كما ان اقوال الانبياء كانت تنظر الى الزمان الحاضر وترمز ايضاً الى الزمان المستقبل على ما قال ايرونيموس في تفسير نبوّة هوشع ١ : ٣ فكذلك اذن يمكن تعليل رسوم الناموس العتيق الطقسية من وجهين اولاً من جهة العبادة الالهية التي كان ينبغي رعايتها لذلك العهد وهذه العلل حرفية سواءٌ اريد بها اجتناب عبادة الاصنام او تذكار صنيعة الهية او الدلالة على العظمة الالهية او بيان ما كان يطلب حينئذٍ في عباد الله من تأهب العقل ·

وثانياً من جهة الرمز الى المسيح فتكون عللها من هذه الجهة رمزية وسرية سواءٌ اعتبرت بالنظر الى المسيح والكنيسة وهذا يرجع الى المعنى الرمزي او بالنظر الى اخلاق الشعب المسيحي وهذا يرجع الى المعنى الادبي او بالنظر الى حال المجد المستقبل الذي نتأدى اليهِ بالمسيح وهذا يرجع الى المعنى العلوي

اذاً اجيب على الاول بانهُ كما ان معنى الكلام المجازي في الكتاب حرفيٌ اذ المراد بهِ الدلالة على الشيء المقصود بهِ كذلك معاني الطقوس الناموسية المرسومة ذكرًا لصنائع الله او لغير ذلك مما كان متعلقاً بحال ذلك العهد لا تتجاوز حد العلل الحرفية وعليهِ فتعليل عيد الفصح بالدلالة على النجاة من مصر وتعليل الختان بالدلالة على العهد الذي بتهُ الله مع ابرهيم يرجع الى العلة الحرفية

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض لو كانت الرسوم الطقسية وُضِعت رمزاً الى المستقبل فقط لا لعبادة الله في الحاضر ايضاً

وعلى الثالث بانهُ كما ان الشرائع الانسانية تعلل بعلةٍ باعتبارها الكلي لا باعتبار الاحوال الجزئية التي تُترَك لحكم الشارعين على ما مرّ في مب ٩٦ ف ١

و٦ كذلك كثيرٌ من التعيينات الجزئية في طقوس الشريعة العتيقة ليس له علة حرفية بل علة رمزية فقط وان كان له بالاجمال علة حرفية ايضاً

ألفصلُ الثالث

في ان الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن ان تعلل بعلة صوابية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الطقوس المتعلقة بالقرابين لا يمكن ان تعلل بعلةٍ صوابية لان ما كان يقدَّم قرباناً هو الشيء الضروري لقوام الحيوة الانسانية كانواع مخصوصة من البهيم والخبز · والله ليس يحتاج الى هذا القوام كقوله في مز ٤٩ : ١٣ «أَلعليَّ آكل لحم الثيران او اشرب دم التيوس» · فلم يكن اذن وجهٌ صوابيٌ لتقدمة هذه القرابين لله

٢ وايضاً لم يكن يقدَّم قرباناً لله من البهائم ذوات القوائم الاربع الا ثلاثة اجناس اي البقر والغنم والمعز ولم يكن يقدم من الطير بالاجمال الا اليمام والحمام واما بالخصوص فكان يقدم من العصافير لتطهير الابرص · وهناك اجناس اخرى كثيرة من البهائم اشرف من هذه · فاذاً لما كان ينبغي ان يقدم لله ما هو الافضل لم يكن ينبغي في ما يظهر ان نقدم له القرابين من هذه الاجناس فقط

٣ وايضاً كما ان الانسان أُوتي من الله سلطاناً على الطيور والبهائم كذلك أُوتي منهُ سلطاناً على الاسماك · فلم يكن اذن وجهٌ لنفي الاسماك من القرابين الالهية

٤ وايضاً قد أُمر بتقدمة اليمام والحمام على السواء · فاذاً كما أُمر بتقدمة فراخ الحمام كان يجب ان يُؤْمَر بتقدمة فراخ اليمام ايضاً

٥ وايضاً ان الله هو صانع الحيوة ليس للناس فقط بل للبهائم ايضاً كما في تك ١ · والموت مقابل للحيوة · فلم يجب اذن ان نقدم لله بهائم مذبوحة بل بالأحرى

بهائم حيــة ولا سيما لان الرسول حث على ذلك بقوله في رو ١٢ : ١ « ان نقرب اجسادنا ذبيحةً حية مقدسة مرضية عند الله »

٦ وايضاً اذا لم تكن البهائم تقدم لله الا مذبوحة فليس يظهر ان في كيفية ذبحها فرقاً . فلا وجه اذن لتعيين كيفية الذبح ولا سيما في الطيور كما في اح ١

٧ وايضاً كل نقص في الحيوان فانهُ يؤدي الى الفساد والموت فاذا كانت الحيوانات المذبوحة تقدم لله لم يكن وجهٌ للنهي عن تقدمة الحيوان الناقص كالاعرج او الاعمى او المبتلى بعيبٍ آخر

٨ وايضاً ان الذين يقربون القرابين لله ينبغي ان يشتركوا فيها كقول الرسول في ١ كور ١٠ : ١٨ « أليس الذين يأكلون الذبائح هم شركاء المذبح » فلا وجه اذن لنهي المقربين عن اكل بعض اجزاء من القرابين اي الدم والشحم والقص والكتف اليمنى

٩ وايضاً كما ان المحرقات كانت تقرَّب تكريماً لله كذلك ذبائح السلامة وذبائح الاثم ايضاً . ولم تكن انثى من البهائم تُقرَّب محرقةً لله وكانت المحرقات تقدم من ذوات القوائم الاربع ومن الطيور . فلم يكن اذن وجه لتقريب الاناث في ذبائح السلامة وذبائح الاثم وعدم تقريب الطيور في ذبائح السلامة

١٠ وايضاً يظهر ان ذبائح السلامة كلها من جنسٍ واحدٍ فلم يكن ينبغي اذن التفرقة بينها في ان بعضها لم يكن يجوز اكل لحمه في الغد وبعضها كان يجوز فيهِ ذلك

١١ وايضاً ان جميع الآثام مشتركةٌ في انها تصرف عن الله فكان يجب اذن ان يقدم جنسٌ واحد من القرابين عن جميع الآثام ارضاءً لله .

١٢ وايضاً ان جميع الحيوانات التي كانت تقدم قرباناً كانت تُقرَّب على طريقةٍ واحدةٍ اي مذبوحةً فلم يكن اذن وجه لان يُقرَّب ما ينبت من الارض

على طرائق مختلفة فقد كان يقرب تارةً سنبلٌ وتارةً سميذٌ واخري خبزٌ مخبوزٌ حيناً في تنور وطوراً عَلَى طاجن وتارةً عَلَى سفود

١٣ وايضاً كل ما نستعملهُ فهو معطىً لنا من الله · فلا وجه اذن لان لا يقرب له ما عدا الحيونات سوى الخبز والخمر والزيت واللبان والملح

١٤ وايضاً ان القرابين الجسمانية تدل عَلَى قربان القلب الباطن الذي بهِ يقرب الانسان روحه لله · وفي القربان الباطن من الحلاوة المعبر عنها بالعسل اكثر من اللذع المعبر عنهُ بالملح ففي سي ٢٤ : ٢٧ « روحي احلى من العسل » فلم يكن اذن وجه من الصواب للنهي عن ان يجُعَل في القربان العسل والخمير اللذان يصير بهما الخبز لذيذاً ايضاً وللأمر بان يجُعَل فيهِ الملح الذي هو لاذع واللبان الذي هو مرٌ · فيظهر اذن ان ما يتعلق بطقوس القرابين لا يعلل بعلة صوابية

لكن يعارض ذلك قوله في اح ١ : ١٣ « يقرب الكاهن جميع القرابين ويقترها على المذبح ذبيحةً ورائحةً طيبةً للرب » · والله « ليس يحب احداً الا من يساكن الحكمة » كما في حك ٧ : ٢٨ ومن ذلك ينتج ان كل ما هو مقبول عند الله مقرونٌ بالحكمة · فاذاً تلك الطقوس المختصة بالقرابين كانت مقرونة بالحكمة اي من حيث كان لها عللٌ صوابية

والجواب ان يقال ان طقوس الشريعة العتيقة كان لها علتان كما مرَّ في الفصل الآنف احداهما حرفية من حيث كان يُقصَد بها عبادة الله والاخرى رمزية من حيث كان يُقصَد بها الرمز الى المسيح · وبكلا الامرين يصح تعليل الطقوس التي كانت مختصة بالقرابين فانهُ من حيث كان يُقصَد بالقرابين عبادة الله يجوز اعتبار علة القرابين من وجهين اولاً من حيث ان القرابين كانت تدل على توجه العقل الى الله لان مقربها كان يتحرك بها لتوجيه عقلهِ الى الله · ومن مقتضى حسن توجه العقل الى الله ان يعلم الانسان ان كل ما لهُ فهو من الله على انهُ

مبدؤُه الاول وان يوجهه اليهِ على انهُ تعالى غايتهُ القصوى· وهذا كان يحصل في التقادم والقرابين من حيث ان الانسان كان يقدمها تعظيماً لله مما يملكهُ اقراراً بانهُ انما أُوتي ذلك من الله على حسب قوله في ١ ايام ٢٩:١٤ «الجميع لك وانما اعطيناك ما اخذناه من يدك» ولهذا كان الانسان بتقدمة القرابين يعلن ان الله هو المبدأ الاول لخلق الاشياء وهو الغاية القصوى التي يجب توجيه كل شيء اليها— ولما كان حسن توجه العقل الى الله يقتضي ان لا يعرف العقل الانساني صانعاً اول للاشياء غير الله وحده وان لا يجعل غايته في سواه كان لذلك يُنهَى في الشريعة عن تقديم ذبيحة لغير الله كقوله في خر ٢٢:٢٠ «من ذبح لآلهةٍ الا للرب وحده فليُقتَل» ولذلك يمكن تعليل الطقوس المتعلقة بالقرابين بعلةٍ اخرى من حيث ان الانسان كان ينصرف بها عن ذبائح الاوثان ولهذا لم تُسَنَّ رسوم القرابين لشعب اليهود الا بعد ان جنح الى عبادة الاوثان فعبد العجل المسبوك فكانما رسمت هذه القرابين للشعب الجانح الى تقديم القرابين لكي يقربها لله لا للاصنام وعليهِ قوله في ار ٧ : ٢٢ «لم اكلم اباءَكم ولم آمرهم يوم اخرجتهم من ارض مصر من جهة المحرقات والذبائح» — واخص النعم التي اولاها الله الجنس البشري الساقط في الخطيئة بذلهُ ابنــه كقوله في يو ٣ : ١٦ «هكذا احب الله العالم حتى انهُ بذل ابنهُ الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤْمن بهِ بل تكون له الحياة الابدية» ولهذا فاخص ذبيحةٍ هي التي «قرب بها المسيح نفسهُ لله رائحة طيبة» كما في افس ٥ : ٢ ومن ثمــه فجميع الذبائح الأُخر كانت تقرب في الشريعــة العتيقة رمزاً الى هذه الذبيحــة المفردة والخاصة كما يُرمَز بالاشياء الناقصة الى الشيء الكامل وعليهِ قول الرسول في عبر ١٠ : ١١ و ١٢ ان كاهن الشريعة العتيقة «كان يقرب مراراً تلك الذبائح بعينها التي لا يمكن ابداً ان تمحو الخطايا اما المسيح فانهُ قرَّب عن الخطايا ذبيحةً واحدةً الى الابد» ولما كان الرمز يعلل

بالمرموز اليه كان ينبغي تعليل ذبائح الناموس العتيق الرمزيـة بذبيحة المسيح الحقيقية

اذًا اجيب على الاول بان الله لم يكن يشاء ان تقرَّب له هـذه القرابين لاجل نفس الاشياء التي كانت تقرَّب كانما كان في حاجةٍ اليها كقوله في اش ١ : ١١ ان « محرقات الكباش وشحم المسمنات ودم العجول والتيوس والحملان لم ارضَ بها » بل انما كان يشاء ان تُقرَّب له اولاً استئصالاً لعبادة الاوثان وثانياً دلالةً علَى وجوب توجه العقل البشري الى الله وثالثًا رمزًا الى سر الفداء البشري الذي حصل بالمسيح كما تقدم

وعلى الثاني بان اعتبار كل ما تقدم كان يقتضي ان تقرب هذه الحيوانات دون سواها ذبائح لله — اما اولاً فلاستئصال عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يقربون لآلهتهم جميع الحيوانات الأُخر او يستخدمونها للسحر واما هـذه الحيوانات فقد كان المصريون الذين عاشرهم بنو اسرائيل يتحرجون من ذبحهـا فلم يكونوا يقربونها ذبائح لآلهتهم كما يظهر من قوله في خر ٨ : ٢٦ « انما نذبح للرب الهنا ما هو رجسٌ عند المصريين » فانهم كانوا يعبدون الغنم ويكرمون التيوس لان الشياطين كانت تظهر في صورتها ويستخدمون البقر للحراثة التي كانوا يعتبرونها من الامور المقدسة — واما ثانياً فلما تقدم من توجيه العقل الى الله وهذا لوجهين اولاً لان هذه الحيوانات اخص قوامٍ للحياة الانسانيـة وهي وغذاؤُها مع ذلك في غاية الطهارة واما سائر الحيوانات فهي اما وحشية وليست في الجملة معدة لاستعمال الناس او اذا كانت داجنة فغذاؤُهـا نجسٌ كالخنزير والدجاج ولا ينبغي ان يقرب لله الا ما كان طاهرًا وامـا هذه الطيور فانما خصت بالتقدمة لكثرتها في ارض الميعاد ٠ وثانيـاً لان ذبح هذه الحيوانات كان دليـلاً علَى نقاوة العقل فقد جاء في تفسير اح ١ « تقرب العجل

على حين ننتصر على كبرياء الجسد والحمل على حين نهذب الحركات الخارجة عن حد الصواب والتيس اذ نغلب الاميال الفاسدة واليمامة اذ نحفظ العفاف والخبز الفطير على حين نتلذذ بفطير الاخلاص » واما الحمامة فواضح انهُ يراد بها الدلالة على المحبة وعلى سذاجة العقل — واما ثالثاً فرمزاً الى المسيح فقد قيل في التفسير المتقدم « يقرَّب المسيح في العجل دلالةً على قوة الصليب وفي الحمل دلالةً عَلَى البرارة وفي الكبش دلالةً على الرئاسة وفي التيس دلالةً على شبه جسد الخطيئة وفي اليمامة والحمامة دلالةً على اتحاد الطبيعتين (او دلالةً باليمامة على العفة وبالحمامة على المحبة) وفي السميذ رمزاً الى نضح المؤمنين بماء المعمودية»

وعلى الثالث بان الاسماك لكونها تعيش في المياه هي ابعد عن الانسان من سائر الحيوانات التي تعيش في الهواء كالانسان. وايضاً فالاسماك اذا أُخرجت من الماء لا تلبث ان تموت فلم يكن ممكناً تقريبها في الهيكل كسائر الحيوانات

وعلى الرابع بان كبار اليمام افضل من فراخه واما الحمام فانهُ بعكس ذلك ولهذا امر بتقدمة اليمام وفراخ الحمام كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين ق ٣ ف ٤٦ لوجوب تقديم الافضل لله

وعلى الخامس بان الحيوانات المقرَّبة كانت تُذبح لانها من حيث جعلها الله مأكلاً للانسان فهي لا تؤكل الا مذبوحةً ولهذا ايضاً كانت تحرق بالنار لانها متى طُبخت بالنار تصير صالحة لأكل الانسان — وايضاً فان في ذبح الحيوانات دلالةً على هدم الخطايا وعَلَى ان الناس كانوا يستوجبون القتل في آثامهم فكانما تُذبح تلك الحيوانات مكانهم تكفيراً لآثامهم — وايضاً فان في ذبح هذه الحيوانات رمزاً الى قتل المسيح

وعَلَى السادس بانهُ انما كان يعيّن في الشريعة طريقة مخصوصة لذبح الحيوانات المقربة اجتناباً للطرائق الاخرى التي كان عبدة الاوثان يذبحون بها الحيوانات

قرباناً للاوثان — او لان الشريعة آثرت نوع الذبح الذي كان اقل تألماً للحيوانات المذبوحة كما قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ف٥٩ وبذلك كان يُجتنَب قساوة المقربين وتعطُّل الحيوانات المذبوحة

وعلَى السابع بانهُ لما كانت الحيوانات التي بها عيبٌ تحتقر عادةً عند الناس ايضاً نُهيَ عن تقريبها لله ومن ثمه نُهِيَ ايضاً في تث ٢٣ : ١٨ عن ان يقربوا في بيت الرب جُعلَ بغيٍ او ثمن كلبٍ ولهذا ايضاً لم يكونوا يقربون الحيوانات قبل اليوم السابع من ولادتها لانها كانت تعتبر قبل ذاك اليوم كالأجنَّة المسقَطة التي لم تكتمل بعد بسبب شدة رخوصتها

وعلَى الثامن بان القرابين كانت علَى ثلاثة اجناس — فمنها ما كان يُحرَق كلهُ وكان يقال له محرقة وهذا الجنس كان يقرَّب لله خصوصاً تعظيماً له وحباً بجودتهُ وكان ملائماً لحال الكمال في اتمام المشورات وانما كان يُحرَق كلهُ دلالةً بتصاعد كامل الحيوان المستحيل بخاراً الى العلى علَى خضوع الانسان كله وجميع ما يملكه للرب الاله ووجوب تقدمته لهُ — ومنها ما كان ذبيحة اثمٍ وكان يقرَّب لله لضرورة مغفرة الاثم وكان ملائماً لحال التائبين في تكفير الخطايا وهذه الذبيحة كانت تقسم الى جزئين احدهما كان يحرق والآخر كان ياكلهُ الكهنة دلالةً علَى ان تمحيص الآثام كان يحصل من الله بواسطة الكهنة الا متى كانت تقرب الذبيحة عن اثم الشعب كله او خصوصاً عن اثم الكاهن فكانت حينئذٍ تحرَق كلها لانه لم يكن ينبغي ان ياكل الكهنة ما كان يُقرَّب عن اثمهم حتى لا يبقى فيهم شيءٌ من الاثم ولانهُ لو اكلوه لم يكن فيهِ تكفير للاثم اذ لو اكله اولئك الذين كان يُقرَّب عن آثامهم لكانوا في ما يظهر كما لو لم يقربوه — واما الثالث من اجناس القرابين فيقال لهُ ذبيحة السلامة وهذه كانت تُقرَّب لله اما شكراً لهُ او لاجل سلامة المقربين او نجاحهم اقراراً بالاحسان الذي نالوه او المطلوب

نيله وهي ملائمة لحال المتقدمين في اتمام الوصايا وكانت تقسم الى ثلاثة اجزاء احدها كان يحرق تعظيماً لله والثاني كان ياكله الكهنة والثالث كان ياكله المقرِّبون وذلك دلالةً عَلَى ان خلاص الانسان يحصل من الله بواسطة كهنته ومشاركة الناس الذين يخلصون — وهذا ما كان يُحفَظ بوجه العموم فان الدم والشحم لم يكن ياكلها الكهنة ولا المقربون بل كان يُصَبُّ الدم عَلَى طرف المذبح تعظيماً لله والشحم كان يحرق بالنار وهذا كان لاوجهٍ — اولها اجتناب عبادة الاوثان فقد كان الوثنيون يشربون من دم ذبائحهم ويا كلون شحومها كقوله في تث ٣٢ : ٣٨ «الذين كانوا يا كلون شحوم ذبائحهم ويشربون خمر سُكبِهم» — والثاني تعليم الناس فكان يُحظَر عليهم شرب الدم ليتحرجوا من سفك الدم البشري كقوله في تك ٩ : ٤ ـ ٥ «لحماً بدمهِ لا تاكلوا · فان دماء انفسكم اطلبها» وكان يُحظَر عليهم اكل الشحوم اجتناباً للاهواء الفاسدة وعليهِ قولهُ في حز ٣:٢٤ «كنتم تذبحون السمين» — والثالث تعظيم الله لان الدم اشد ضرورةً للحيوة وبهذا الاعتبار يقال ان النفس هي في الدم كما في اح ١٧ : ١١ والشحم يدل عَلَى وفرة الغذاء فلكي يُعلَم ان الله هو الذي وهبنا الحياة وجميع الخيرات كان يُسفَح الدم ويُحرَق الشحم تعظيماً لهُ — والرابع الرمز الى سفك دم المسيح وعظمة محبته التي بها قرب نفسهُ عنا لله — وقد كان الكهنة يُخَصُّون با كل القص والكتف اليمنى في ذبائح السلامة لاجتناب ضرب من الكهانة فانهم كانوا يتعرفون باضلاع الحيوانات المذبوحة وبعظم الصدر ايضاً ولهذا كان يُحظَر اكل هذه الاجزاء على المقربين — وايضاً فقد كان يُدَلُّ بذلك على ان الكاهن كان محتاجاً الى حكمة القلب لتثقيف الشعب المدلول عليهِ بالصدر الذي هو غلاف القلب والى الشجاعة لاحتمال النقائص المدلول عليها بالكتف اليمنى

وعلى التاسع بانهُ لما كانت المحرقة اكمل القرابين لم يكن يقرَّب محرقةً الا

الذكر لان الانثى حيوان ناقص · وتقريب اليمام والحمام انما كان لفقر المقربين الذين لم يكن في قدرتهم ان يقربوا حيوانات اعظم · ثم لان ذبائح السلامة كانت تقرب مجاناً ولم يكن يُكرَه احدٌ عَلَى تقريبها بل كانت تقرب طوعاً لم تكن هذه الطيور تقرَّب بينها بل بين المحرقات وذبائح الاثم التي كانت يجب احياناً تقريبها · وايضاً فان هذه الطيور تناسب بتحليقها في الطيران كمال المحرقات وبنوحها في التغريد ذبائح الاثم

وعَلَى العاشر بان المحرقة كان لها المقام الاول بين جميع القرابين لانها كانت تحرق كلها تعظيماً لله ولم يكن يؤكل منها شيءٌ وكان يليها في القداسة ذبيحة الاثم التي كانت تؤكل من الكهنة في الرواق وفي يوم التقدمة فقط وذبيحة السلامة للشكر كان لها المقام الثالث وهي كانت تؤكل في يوم التقدمة ولكن في اي محلٍ كان من اورشليم وذبيحة السلامة للنذر كان لها المقام الرابع وكان يجوز اكل لحومها في الغد ايضاً · والوجه في هذا الترتيب هو فرط ما يجب على الانسان لله اولاً لاجل عظمته وثانياً لاجل ما اقترفهُ من اهانتهِ وثالثاً لاجل ما ناله من آلائهِ ورابعاً لاجل ما يرجوه منها

وعَلَى الحادي عشر بان الخطايا يعظم جرمها من حالة الخاطيء كما اسلفنا في مب ٧٣ ف ١٠ ولهذا أُمر بتقديم ذبائح مختلفة عن خطايا الكاهن والرئيس او فردٍ آخر من عامة الشعب قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ذكره «يجب ان يُعتبر انهُ كلما كانت الخطيئة اعظم كان نوع الحيوان الذي كان يقرب تكفيراً لها اخسَّ فكان يقرب المعز الذي هو حيوان خسيسٌ جداً تكفيراً لعبادة الاوثان التي هي خطيئة عظيمة جداً والعجل تكفيراً لخطيئة سهو الكاهن والتيس تكفيراً لخطيئة سهو الرئيس»

وعَلَى الثاني عشر بان الشريعة ارادت ان تراعي في القرابين فقر المقرّبين

لها فمن كان يتعذر عليهِ تقريب حيوان ذي اربع كان عليهِ ان يقرب في الاقل طيرًا ومن كان يتعذر عليهِ هذا كان عليهِ ان يقرب في الاقل خبزًا ومن كان يتعذر عليهِ هذا كان عليهِ ان يقرب في الاقل دقيقًا او سنبلاً — اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الخبز يدل على المسيح الذي هو الخبز الحي كما في يو ٦ وهذا الخبز كان في حال الشريعة الطبيعية موجودًا في ايمان الآباء وجودهُ في مثل السنبلة وكان كالسميذ في تعليم شريعة الانبياء وكان بعد التجسد خبزًا مصنوعًا مخبوزًا بالنار اي مصنوعًا بالروح القدس في تنور الحشى البتولي وكان ايضًا مخبوزًا في الطاجن بالمشاق التي كان يتجشمها في العالم ومخبوزًا عَلَى الصليب كما يُخبز عَلَى السفُّود

وعَلَى الثالث عشر بان ما يستعمله الانسان من نبات الارض اما يكون طعامًا وهذا كان يقرَّب منهُ الخبز او شرابًا وكان يقرَّب منهُ الخمر او تابلاً وكان يقرَّب منهُ الزيت والملح او دواءً وكان يقرَّب منهُ البخور الذي هو طيّب الرائحة ومقوٍ — عَلَى انهُ يُرمَز بالخبز الى جسد المسيح وبالخمر الى دمهِ الذي صار لنا بهِ الغذاء وبالزيت الى نعمة المسيح وبالملح الى العلم وبالبخور الى الصلوة

وعَلَى الرابع عشر بان العسل لم يكن يقرَّب في الذبائح الالهية اولاً لانهُ كان يقرَّب عادةً في ذبائح الاوثان وثانيًا دلالةً عَلَى وجوب اجتناب كل حلاوةٍ ولذةٍ بدنية في من يريد ان يقرب ذبيحة لله · واما الخمير فانما لم يكن يقرَّب دلالةً عَلَى وجوب اجتناب الفساد ولعله ايضًا كان يقرَّب عادةً في ذبائح الاصنام · واما الملح فكان يقرَّب لانهُ يمنع من فساد النتانة والذبائح الالهية ينبغي ان تكون منزهة عن الفساد وايضًا لانهُ يدل عَلَى تمييز الحكمة او عَلَى اماتة الجسد ايضًا · واما البخور فكان يقرب دلالةً عَلَى تقوى العقل الذي لا بد منهُ في المقربين

وعلى رائحة طيب الاحدوثة ايضاً لانهُ سمين وعطرٌ · ولما كانت تقدمة الغيرة لا يبعث عليها التقوى بل اساءة الظن لم يكن يقرّب فيها البخور كما في عد ٥ : ١٥

ألفصلُ الرابع

في ان الطقوس المتعلقة بالاقداس هل يمكن ان تعلل بعلة كافية

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان طقوس الناموس العتيق المتعلقة بالاقداس لا يمكن ان تعلّل بعلةٍ كافية فقد قال بولس في اع ١٧ : ٢٤ « هذا الاله الذي صنع العالم وجميع ما فيهِ لكونه رب السماء والارض لا يحل في هياكل مصنوعة بالايدي » فلم يكن اذن من الصواب اقامة مسكنٍ او هيكلٍ في الشريعة العتيقة لعبادة الله

٢ وايضاً ان حالة الشريعة العتيقة لم تتبدل الا بالمسيح · والمسكن كان يدل على حالة الشريعة العتيقة · فلم يكن اذن ينبغي استبداله ببناء هيكلٍ ما

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية ينبغي على وجه الخصوص ان تسوق الناس الى العبادة الالهية · وتكثُّر المذابح والهياكل يرجع الى نماء العبادة الالهية كما هو ظاهر في الشريعة الجديدة · فيظهر اذن انهُ لم يكن ينبغي ان يكون في الشريعة العتيقة ايضاً مسكنٌ واحدٌ وهيكلٌ واحدٌ فقط بل مساكن وهياكل متعددة

٤ وايضاً ان غاية المسكن او الهيكل كانت عبادة الله · والله ينبغي ان تكرّم فيهِ بالخصوص الوحدانية والبساطة · فيظهر اذن انهُ لم يكن من الصواب قسمة المسكن او الهيكل بحُجُبٍ

٥ وايضاً ان قوة المحرك الاول الذي هو الله تظهر اولاً في ناحية الشرق التي منها تبتدئ الحركة الاولى · والمسكن انما جُعِلَ لعبادة الله · فكان ينبغي

اذن ان يكون متجهاً نحو الشرق لا نحو الغرب

٦ وايضاً ان الرب أمر في خر ٢٠ : ٤ ان «لا يصنعوا منحوتاً ولا صورةً» فلم يكن اذن وجهٌ من الصواب لجعل صورتي كروبين منحوتتين في المسكن او في الهيكل وكذلك يظهر ان وجود التابوت والغشاء والمنارة والمائدة والمذبحين هناك كان لغير سببٍ صوابي

٧ وايضاً قال الرب في خر ٢٠ : ٢٤ «مذبحاً من ترابٍ تصنع لي» ثم قال بعد ذلك «لا ترقَ الى مذبحي عَلَى درجٍ» فلم يكن اذن من الصواب ان يُؤمر بعد ذلك بعمل مذبحٍ من خشب مغشّى بالذهب او بالنحاس وعالٍ بحيث لا يستطاع ان يُرقى اليهِ الا عَلَى درج فقــد قيل في خر ٢٧ : «واصنع المذبح من خشب السنط وليكن طوله خمس اذرع وعرضهُ خمس اذرع وعلوه ثلاث اذرع وغشهِ بنحاسٍ» وقيل ايضاً هناك ٣٠ «واصنع مذبحاً لايقاد البخور من خشب السنط وغشهِ بذهبٍ خالص»

٨ وايضاً لا ينبغي ان يكون في اعمال الله شيءٌ عبثاً فان الطبيعــة ايضاً ليس شيءٌ في اعمالها عبثاً . ويكفي للمسكن الواحد او للبيت الواحد غطاءٌ واحد . فلم يكن اذن من الصواب ان يُجعَل عَلَى المسكن اغطية متعددة اي شققٌ من بزٍ وشققٌ من شعر معزى وجلود كباش مصبوغة بالحمرة وجلود سمنجونيةٌ

٩ وايضاً ان التقديس الخارج يدل عَلَى القداسة الداخلة التي محلها النفس . فلم يكن اذن من الصواب تقديس المسكن وآنيتهِ لكونها اجساماً غير متنفسة

١٠ وايضاً قيــل في مز ٣٣ : ٢ «ابارك الرب في كل حين عَلَى الدوام تسبحتهُ في فمي» . والاعياد كانت تقام لتسبيح الله . فلم يكن اذن من الصواب تعيين بعض الايام لاقامة الاعياد . ومن ذلك يظهر ان طقوس الاقداس لم يكن لها عللٌ صوابية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٨ «اولئك الذين يقربون التقادم عَلى حسب الناموس انما يخدمون مثال السماويات وظلها كما قيل لموسى اذ كان يصنع المسكن : انظر واصنع كل شيء عَلى المثال الذى انت مُرآه في الجبل » وما كان عَلى مثال السماويات فهو عَلَى غاية الصواب · فقد كان اذن لطقوس الاقداس علة صوابية

والجواب ان يقال ان كل ما يُرسَم من عبادة الله الخارجية يُقصَد بهِ بالخصوص تكريم الناس لله · والانسان مفطورٌ على قلة التكريم لما كان من الاشياء مبتذلاً ولا مزية له على سواه وعَلى فرط الاستعظام والتكريم لما كان له مزية فضل عَلى سواه ومن ثمـه جرت العادة بين الناس ايضاً ان الملوك والرؤساء الذين يجب تكريم مرؤوسيهم لهم يتخذون من الملابس اثمنها ومن البيوت اعظمها واجملها ولهذا السبب وجب ان يُجعَل لعبادة الله ازمنة مخصوصة ومسكنٌ مخصوص وآنية مخصوصة وخدام مخصوصون حملاً للناس بذلك عَلى زيادة تكريم الله — ثم ان حالة الشريعة العتيقة كانت ايضاً رمزًا الى سر المسيح كما مرَّ في ف٢ ومب ١٠٠ ف ١٢ ومب ١٠١ ف٢ وما كان رمزًا الى آخر يجب ان يكون معيناً حتى يكون مشتملاً عَلى مثاله بنحوٍ من الانحاء ولهذا ايضاً وجب ان تُرعَى رسومٌ مخصوصة في ما يتعلق بعبادة الله

اذًا اجيب على الاول بان عبادة الله يُعتبر فيها امران الله المعبود والناس العابدون فالله المعبود لا ينحصر في حيزٍ جسماني وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان يُصنَع لاجلهِ مسكنٌ او هيكلٌ واما الناس الذين يعبدونهُ فجسمانيون ولاجلهم وجب ان يُصنَع لعبادة الله مسكن او هيكل مخصوص وذلك لامرين اولاً حتى اذا اجتمعوا الى هذا المكان مع تصور كونه معيناً لعبادة الله يقبلون اليهِ بافضل احترام وثانياً ليكون تعيين هذا الهيكل او المسكن رمزًا الى امور تختص بسموّ

لاهوت المسيح او ناسوته · وهذا ما اراده سليمان بقوله في ٣ ملوك ٨ : ٢٧ « اذا كانت السماوات وسماوات السماوات لا تسعك فكيف هذا البيت الذى ابتنيتهُ » وبقوله بعد ذلك « لتكن عيناك مفتوحتين عَلَى هذا البيت الذي قلت يكون اسمي فيهِ لتسمع تضرع عبدك وشعبك اسرائيل» ومن ذلك يتضح ان بيت المقدس لم يُبنَ ليسع الله كانما هو يتحيز فيهِ بل لكي يسكن فيهِ اسم الله اي لكي تُعلَن فيهِ معرفة الله بما كان يُصنَع او يقال هناك ولكي تحرك حرمة المكان تقوى الذين يصلون فيه فتصير صلواتهم اولى بالاستجابة

وعَلَى الثاني بان حالة الشريعة العتيقة لم تتبدل قبل المسيح من حيث اتمام الشريعة الذي حصل بالمسيح فقط ولكنها تبدلت ايضاً من حيث حالة الشعب الذي كان خاضعاً للشريعة لان الشعب كان في مبدإ الامر في البرية ولم يكن له موطن معيَّن ثم كانت له بعد ذلك حروبٌ كثيرة مع الامم المتاخمة لهُ واخيراً استتبت لهُ الراحة في عهد داود وسليمان وحينئذٍ بُنِيَ اولاً الهيكل في المكان الذي كان عينهُ ابراهيم بوحي الهي لرفع القرابين فقد جاء في تك ٢٢ : ٢ ان الرب امر ابراهيم ان يقدم ابنهُ محرقة عَلَى احد الجبال الذي يريهِ اياه ثم ورد بعد ذلك ان ابراهيم سمَّى ذلك الموضع الرب يرى اشارة الى ان ذلك المكان يكون بحسب سابق رؤية الله مختاراً لعبادة الله ولهذا قيل في تث ١٢ : ٥—٦ «الموضع الذي يختاره الرب الهكم اليهِ تقبلون وتحملون اليهِ محرقاتكم وذبائحكم » ولم يجب تعيين ذلك المكان ببناء الهيكل قبل الوقت المذكور لثلاثة اوجه ذكرها الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين ق ٣ ف ٤٥ اولاً لئلا تختص الامم ذلك المكان لانفسها وثانياً لئلا يهدموه وثالثاً لئلا تتنازعهُ الاسباط فينشأ بينها اللدد والخصام ولهذا لم يُبنَ الهيكل قبل ان أُقيمَ عليهم ملك يقتدر على اخماد هذا الخصام واما قبل ذلك فكان مصنوعاً لعبادة الله المسكن المتنقل الى اماكن

مختلفة لانهُ لم يكن تعين حينئذٍ مكان للعبادة الالهية وهذا هو السبب الحرفي لاختلاف المسكن والهيكل — واما السبب الرمزي فيمكن اعتباره من دلالة هذين الاثنين على الحالين فالمسكن المتنقل يدل على حال الحيوة الحاضرة المتغيرة والهيكل الذي هو مستقرٌّ وثابت يدل على حال الحيوة المستقبلة التي لا يعروها تبدل بوجهٍ ولهذا قيل انهُ لم يُسمَع في بناء الهيكل صوت مطرقة او منشار دلالةً على ان الحال المستقبلة تكون منزهة عن كل جلبة اضطراب — او ان المسكن يدل على حال الشريعة العتيقة والهيكل الذي بناه سليمان يدل على حال الشريعة الجديدة ولهذا لم يُستخدَم في بناء المسكن الا اليهود فقط واما بناء الهيكل فقد استُخدِمَ فيهِ الوثنيون ايضاً من سكان صور وصيدا

وعلى الثالث بان وحدة الهيكل او المسكن يجوز تعليلها بعلة حرفية وعلة رمزية فالعلة الحرفية هي اجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يبنون هياكل مختلفة للآلهة المختلفة فتقريراً لاعتقاد الوحدانية الالهية في اذهان الناس اراد الله ان تقرب له القرابين في مكان واحد فقط — وهي ايضاً بيان كون العبادة الجسمانية لم تكن مرضيةً عنده لذاتها ولهذا كانوا يُنهَون عن ان يقربوا القرابين في كل مكان من دون فرق · واما عبادة الشريعة الجديدة التي تتضمن ذبيحتها النعمة الروحية فهي مرضيةٌ عند الله لذاتها ولهذا لم يُحظَر تكثر المذابح والهياكل في الشريعة الجديدة

اما ما كان يرجع الى عبادة الله الروحية القائمة بتعليم الشريعة والانبياء فقد كان يعيَّن لهُ في الشريعة العتيقة ايضاً اماكن مختلفة كانوا يجتمعون اليها لتسبيح الله وكان يقال لها مجامع كما يقال الآن كنائس للاماكن التي يجتمع اليها الشعب المسيحي لتسبيح الله فتكون كنيستنا جُعِلَت مكان الهيكل والمجمع لان ذبيحة الكنيسة روحانية ولهذا لا يختلف عندنا مكان الذبيحة عن مكان التعليم

— واما العلة الرمزية فيجوز ان تكون الدلالة على وحدة الكنيسة المحاربة او المنتصرة

وعلى الرابع بانهُ كما ان وحدة الهيكل او المسكن كانت رمزاً الى وحدانية الله او وحدة الكنيسة كذلك انقسام المسكن او الهيكل كان رمزاً الى اختلاف الاشياء الخاضعة لله التي تسمو بنا الى تعظيمه تعالى فالمسكن كان ينقسم الى شطرين احدهما كان يقال له قدس الاقداس وهو الشطر الغربي والثاني كان يقال لهُ قدسٌ وهو الشطر الشرقي وقد كان ايضاً امام المسكن سرادق · فلهذه القسمة اذن وجهان احدهما من حيث ان الغرض من المسكن هو عبادة الله فان قسمة المسكن كانت رمزاً الى اقسام العالم المختلفة فالقسم الذي كان يُعرَف بقدس الاقداس كان رمزاً الى العالم الاعلى الذي هو عالم الجواهر الروحانية والقسم الذي كان يعرَف بالقدس كان يدل على العالم الجسماني ولهذا كان قدس الاقداس يُفصَل عن القدس بحجاب منقسم الى اربعة الوان رمزاً الى الاسطقسات الاربعة وهي البزُّ الدال على الارض لان البزَّ اي الكتان ينبت من الارض والارجوان الدال على الماء لان اللون الارجواني كان يُصنَع من بعض المحار الذي يوجد في البحر والسمنجوني الدال على الهواء لان لهُ لونهُ والقرمز الدال على النار · وذلك لان مادة الاسطقسات الاربعة حاجزٌ يحجب عنا الجواهر الغير الجسمانية — وانما لم يكن يدخل المسكن الداخل اي قدس الاقداس الا الكاهن الاعظم فقط والّامرةً في السنة دلالةً على ان الكمال الاقصى للانسان أن يفضي الى ذلك العالم · واما المسكن الخارج اي القدس فكان يدخله كل يوم الكهنة دون الشعب الذي كان يدخل السرادق فقط لان الشعب كان يستطيع ادراك الاجسام واما حقائقها الداخلة فانما تدرك بنظر الحكماء فقط

— واما باعتبار العلة الرمزية فالمسكن الخارج المعروف بالقدس يدل على حال

الشريعة العتيقة كقول الرسول في عبر ٩ : ٦ « فالكهنة كانوا يدخلون الى ذلك المسكن كل حين فيتموا خدمة الذبائح » والمسكن الداخل المعروف بقدس الاقداس يدل اما على المجد السماوي او على حال الناموس الجديد الروحانية التي هي مبدأ للمجد المستقبل وهذه الحال قد ادخلنا اليها المسيح وهذا كان يُرمَز اليه بدخول الكاهن الاعظم وحده ومرةً في السنة الى قدس الاقداس — واما الحجاب فكان رمزاً الى احتجاب الذبائح الروحانية وراء الذبائح العتيقة وهذ الحجاب كان ذا اربعة الوان اي لون البز من الكتان دلالةً على طهارة الجسد ولون الارجوان رمزاً الى الالام التي قاساها القديسون في سبيل الله ولون القرمز المكرر صبغه دلالةً على محبة الله ومحبة القريب ولون السمنجوني دلالةً على التامل السماوي — ولم يكن حكم الشعب والكهنة واحداً بالنسبة الى الشريعة العتيقة فان الشعب كان ينظر الى مجرد الذبائح الجسمانية التي كانت تقرب في السرادق والكهنة كانوا ينظرون الى علة الذبائح اذ كان لهم ايمان أصرح باسرار المسيح ولهذا كانوا يدخلون الى المسكن الخارج الذي كان ايضاً مفصولاً عن السرادق بحجاب لان من الاشياء المتعلقة بسر المسيح ما كان محجوباً عن الشعب ومعلوماً للكهنة ولكن ذلك لم يكن مكشوفاً لهم تماماً كما كان بعد ذلك في العهد الجديد على ما في افسس ٣ : ٥

وعلى الخامس بان السجود الى جهة الغرب انما رُسِم في الشريعة اجتناباً لعبادة الاصنام لان جميع الوثنيين كانوا يتجهون في سجودهم نحو الشرق تعظيماً للشمس وعليهِ قولهُ في حز ٨ : ١٦ ان بعضاً « كانت ظهورهم الى هيكل الرب ووجوههم نحو الشرق وكانوا يسجدون نحو مطلع الشمس » فاجتناباً لذلك كان قدس الاقداس في المسكن الى جهة الغرب ليسجدوا الى ناحية الغرب · ويجوز ان يعلل ذلك بعلة رمزية من حيث ان حال المسكن الاول كلها كانت رمزاً الى

موت المسيح المدلول عليهِ بالمغرب كقوله في مز ٦٧ :٥« الراكب على المغرب الرب اسمهُ »

وعَلَى السادس بان الاشياء التي كان يشتمل عليها المسكن يجوز تعليلها بعلة حرفية وعلة رمزية ·فالحرفية من جهة العبادة الالهية · ولما كان المسكن الداخل الذي كان يقال لهُ قدس الاقداس رمزًا الى عالم الجواهر الروحانية الاعلى كما مرَّ قريباً كان يشتمل عَلَى ثلاثة اشياء اي تابوت العهد الذي كان فيهِ قسط المن من الذهب وعصا هرون التي افرخت واللوحان كما في عبر ٩ : ٤ والمراد باللوحين اللوحان اللذان كانت مكتوبةً فيهما الوصايا العشر · وهذا التابوت كان موضوعاً بين كروبين متواجهين وكان عليهِ فوق اجنحة الكروبين غشاء كأنهُ محمول منهما وكانما اريد بذلك تصوير كون ذلك الغشاء كرسياً لله ولهذا كان يقال لذلك الغشاء استعطافيٌّ كانما الله كان ينعطف من هناك الى الشعب مستجيباً صلوات الكاهن الاعظم فكان يشبه ان يكون محمولاً من الكروبين اللذين كانا كأنهما في حال السجود لله وكان تابوت العهد بمنزلة موطئ للجالس عَلَى الغشاء — وهذه الثلاثة كانت رمزًا الى ثلاثة في ذلك العالم الاعلى اولها الله الذي هو فوق كل شيء ونقصر كل خليقة عن ادراكه ولهذا لم يُجعَل في ذلك المسكن صورةٌ تمثل احتجابه عن الابصار بل جُعِلَ صورةٌ لكرسيهِ لان الخليقة يمكن ادراكها وهي خاضعة لله خضوع الكرسي للجالس عليها · والثاني الجواهر الروحانية التي تسمَّى ملائكة وهذه كان يُرمَز اليها بالكروبين المتواجهين دلالةً على ما بينهم من الوفاق كقوله في ايوب ٢٥:٢ « الذي يجعل الوفاق في الاعالي » وانما لم يُجعَل هناك كروبٌ واحدٌ دلالةً عَلَى كثرة الارواح السماوية ولئلا يعبدها الذين أُمِروا ان يعبدوا الهاً واحدًا فقط · والثالث حقائق جميع

ما يحدث في هذا العالم الاسفل الموجودة على نحوٍ ما في ذلك العالم الاعلى وجود حقائق المعلولات في عللها وحقائق المصنوعات في الصانع وهذا كان يُرمَز اليهِ بالتابوت الذي كان يدل بالثلاثة المودعة فيهِ على ثلاثة هي اخص الاشياء الانسانية وهي الحكمة التي كان مرموزًا اليها بلوحي العهد وسلطان السياسة الذي كان مرموزًا اليهِ بعصا هرون والحيوة التي كان مرموزًا اليها بالمن الذي كان قوام الحيوة — او انهُ كان يُرمَز بهذه الثلاثة الى صفات الله الثلاث فكان يُرمَز باللوحين الى الحكمة وبالعصا الى القدرة وبالمن الى الجودة لحلاوته ولكونهِ أُنزل على الشعب رحمةً منهُ تعالى ولهذا كان يُحفَظ تذكارًا للرحمة الالهية — وقد أُشير ايضًا الى هذه الثلاثة في رؤيا اشعيا فهو قد رأى الرب جالسًا على عرشٍ عالٍ رفيع والسارافين قائمين والبيت مملوءًا من مجد الله ومن ثم كان السارافون ايضًا يقولون «الارض كلها مملوَّةٌ من مجدهِ» وعلى هذا النحو لم تكن توضع صور السارافين للعبادة فان هذا كان منهيًا عنهُ في الوصية الاولى من الناموس بل للدلالة على خدمتهم كما مرَّ

واما المسكن الخارج المرموز بهِ الى العالم الحاضر فكان مشتملاً على ثلاثة وهي مذبح البخور الذي كان تجاه التابوت ومائدة التقدمة التي كان يوضع عليها اثنا عشر رغيفًا من الخبز وكانت الى الجانب الشمالي والمنارة التي كانت الى الجانب الجنوبي . وهذه الثلاثة يظهر انها بازاء الثلاثة التي كانت مودعة في التابوت لكنها كانت اوضح تمثيلاً لها فان حقائق الاشياء يجب ان تُجعَل اظهر مما هي في عقل الله والملائكة حتى يصير ادراكها ممكنًا للناس الحكماء المرموز اليهم بالكهنة الذين يدخلون المسكن فكانت المنارة اذن تدل كعلامة محسوسة على الحكمة التي كان يعبَّر عنها في اللوحين بالفاظ مفهومة—ومذبح البخور كان يدل على وظيفة الكهنة الذين كان من شأنهم ان يقبلوا بالشعب الى الله وهذا

ايضاً كان يدل عليه العصا لان ذلك المذبح كان يوقد عليهِ البخور العطر الذي كان يدل على قداسة الشعب المقبول عند الله ففي رؤ ٨: ٣ ان دخان العطور يدل على تبريرات القديسين وقد أُصيب بجعل العصا في التابوت ومذبح البخور في المسكن الخارج رمزاً الى السلطان الكهنوتي لان الكاهن وسيطٌ بين الله والشعب يسوس الشعب بالسلطان الالهي المرموز اليهِ بالعصا ويقدم لله على مثل مذبح البخور ثمرة سياستهِ اي قداسة الشعب — والمائدة تدل على غذاء الحيوة كما يدل عليهِ المن ايضاً غير ان هذا غذاءٌ اعم واكثف وذاك غذاءٌ الذ والطف — وقد أُصيب بجعل المنارة الى الجانب الجنوبي والمائدة الى الجانب الشمالي لان الجانب الجنوبي هو القسم الايمن من العالم والشمالي هو القسم الايسر كما في كتاب السماء والعالم ٢ ب ١١ عد ١٠ . والحكمة تُجعَل من جهة اليمين كسائر الخيرات الروحية . والغذاء الزمني يُجعَل من جهة الشمال كقوله في ام ٣: ١٦ «في يسارها الغنى والمجد» والسلطان الكهنوتي متوسط بين الزمنيات والحكمة الروحية لانهُ يوزع الحكمة الروحية والزمنيات

ويجوز ان تعلل هذه الاشياء بعلةٍ اخرى حرفيــة فقد كان في التابوت لوحا الشريعة دفعاً لتناسي الشريعة وعليهِ قوله في خر ٢٤: ١٢ «اعطيك لوحي الحجارة والشريعة والوصايا لتعلّم بني اسرائيل» وكانت فيهِ عصا هرون لازالة خلاف الشعب في كهنوت هرون وعليهِ قوله في عد ١٧ : ١٠ « ردَّ عصا هرون الى تابوت الشهادة لتحفظ آيةً لتمرد بني اسرائيل» . وكان محفوظاً فيهِ المن تذكراً لصنيع الله الى بني اسرائيل في البرية وعليهِ قوله في خر ١٦ : ٣٢ « املأ العُمِر منهُ وليُحفَظ مدى اجيالكم لكي ينظروا الخبز الذي اطعمتكم في البرية» . وكانت المنارة مصنوعةً لزينة المسكن لان عظمة البيت تقتضي ان يكون نوره وافياً . وكان لها سبعُ شعبٍ كما يقول يوسف المؤرخ في عادياتهِ

ك ٣ ب ١ و ٨ دلالةً عَلَى الكواكب السبع المنيرة العالم كله ولهذا كان محل المنارة في الجانب الجنوبي لان الكواكب تسير الينا من تلك الجهة · وصُنِعَ مذبح البخور ليكون في المسكن دخانٌ عطِرٌ عَلَى الدوام اولاً لاكرام المسكن وثانياً دفعاً للروائح الكريهة التي كان لا بدَّ ان تحصل عن اراقة الدم وذبح الحيوانات لان الاشياء النتنة تُحتَقَر لاعتبارها خسيسةً والاشياء العَطِرة يعظم عندالناس قدرها· وصُنِعَت المائدة للدلالة عَلَى ان الكهنة خَدَمة الهيكل كان يجب ان يحصلوا عَلَى قوتهم في الهيكل ولهذا لم يكن يحلُّ اكل الاثني عشر رغيفاً الموضوعة عَلَى المائدة ذكرًا للاسباط الاثني عشر الا للكهنة فقط كما في متى ١٢ : ١٤ · وانما لم توضع المائدة في الوسط امام الغشاء اجتناباً لطقس عبادة الاوثان لان الوثنيين في الذبائح التى كانوا يقربونها للقمر كانوا يضعون المائدة امام صنم القمر وعليهِ قوله في ار ٧ : ١٨ «النساء يفرغن الشحم ليصنعوا اقراصاً لملكة السماء»

واما السرادق الممدود خارج المسكن فقد كان فيهِ مذبح المحرقات الذي كانت تقرب فيهِ لله ذبائح مما كان للشعب ولهذا كان الدخول اليهِ مباحاً للشعب الذي كان يقرب هذه الذبائح عَلَى ايدي الكهنة واما المذبح الداخل الذي كان يُقرَّب فيهِ لله تقوى الشعب وقداسته فلم يكن يدخلهُ الا الكهنة الذين كان من واجباتهم ان يقربوا الشعب لله · وانما جُعِلَ هذا المذبح في السرادق خارج المسكن تجافياً عن عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا ينصبون داخل الهيا كل المذابح المعدة لتقريب الذبائح للاوثان.

عَلَى انهُ يجوز ان تعلل كل هذه الاشياء بعلة رمزية من نسبة المسكن الى المسيح الذي كان مرموزًا اليهِ فينبغي ان يُعتَبر ان قصور الرموز الناموسية اقتضى ان يُجعَل في الهيكل رموز مختلفة للدلالة عَلَى المسيح فهو المرموز اليهِ بالغشاء لانهُ

كفارةٌ عن خطايانا كما في ١ يو ٢ : ٢ وقد أُصيب في جعل هذا الغشاء محمولاً من الكروبين فقد قيل عنه في عبر ١ : ٦ «تسجد لهُ جميع ملائكة الله» وهو المرموز اليهِ بالتابوت فكما كان التابوت مصنوعاً من خشب السنط كذلك كان جسد المسيح مركباً من اعضاء في غاية الطهارة. وكان التابوت مذهباً لان المسيح كان مملوءًا من الحكمة والمحبة المدلول عليهما بالذهب. وكان فيهِ قسطٌ مذهب اي نفسٌ مقدسة وكان في هذا القسط منٌ اي كل ملء اللاهوت. وكان فيهِ العصا اي السلطان الكهنوتي لانهُ صار حبرًا الى الابد. وكان فيهِ ايضاً لوحا العهد دلالةً عَلَى ان المسيح هو مُنزِل الشريعة — وهو ايضاً المرموز اليهِ بالمنارة لانهُ قال في يو ٨ : ١٢ «انا نور العالم» وسرجها السبعة كانت رمزًا الى مواهب الروح القدس السبع. واما الاثنا عشر رغيفاً فرمزٌ الى الاثني عشر رسولاً او الى تعليمهم. او يقال ان المنارة والمائدة رمزٌ الى تعليم الكنيسة وايمانها لانها تنير وتغذو غذاءً روحياً — وهو ايضاً المرموز اليهِ بمذبحي المحرقات والبخور لانهُ يجب ان نقرب بواسطتهِ لله جميع اعمال الفضائل اي تلك التي بها نميت الجسد ونقرّب عَلَى مثل مذبح المحرقات وتلك التي عَلَى حالٍ اعظم من كمال العقل نقرّب لله باشواق اهل الكمال الروحية بواسطة المسيح الذي هو بمثابة مذبح البخور كقولهِ في عبر ١٣ : ١٥ «فلنقرب بهِ اذن ذبيحة الحمد لله كل حين»

وعَلَى السابع بان الرب امر ببناء المذبح ليقرب عليهِ الذبائح والتقادم لتعظيم الله ولقوام الكهنة الذين كانوا يخدمون المسكن. وقد أَمر الرب في بناء المذبح امرين احدهما في بدء الشريعة في خر ٢٠ حيث امر ان يصنعوا مذبحاً من ترابٍ او في الاقل من حجارةٍ غير منحوتة والثاني ان لا يصنعوا مذبحاً عالياً ينبغي ان يُرقى اليهِ على درج وذلك تنفيرًا من عبادة الاوثان فقد كان الوثنيون

يبنون لاصنامهم مذابح مزدانــة وعالية يعتقدون ان فيهـا شيئاً من القداسة والالوهية ولهذا امر الرب ايضاً في تث ١٦ : ٢١ ان «لا تغرس غابةً او شيئاً من الشجر عند مذبح الرب الهك» لانهُ كان من عادة الوثنيين ان يذبحوا الذبائح تحت الاشجار لحسن منظرها وظِلالتها وقد كان لهذه الاوامر ايضاً علة رمزية لانهُ يجب ان نعترف ان في المسيح الذي هو مذبحنا باعتبار الناسوت طبيعةً جسمانية حقة وهذا هو بناء المذبح من ترابٍ وباعتبار اللاهوت يجب ان نعترف بمساواتهِ للآب وهذا هو عدم الارتقاء على درج الى المذبح ولا يجب ايضاً ان نقبل عند المسيح تعليم الوثنيين الذي يهيج الاهواء الفاسدة . الا انهُ لما صُنِعَ المسكن لاكرام الله لم يبقَ محل للخوف من هذه الاسباب الداعيـة الى عبادة الاوثان ولهذا امر الرب ان يُصنَع مذبح المحرقات من نحاس اذ كان يراه جميع الشعب ومذبح البخور من ذهب اذ كان يراه الكهنة فقط ولم يكن النحاس ثميناً بحيث يُبعَث الشعب بهِ على شيءٍ من عبادة الاوثان

لكن لما كان قد علل في خر ٢٠ هذا الرسم وهو « لا ترقَ الى مذبحي على درج » بقوله بعد ذلك « لئلا تنكشف سوأتك » وجب ان يُعتبر ان هذا ايضاً رُسِمَ لاجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين حين كانوا يقربون الذبائح لعشتاروت كانوا يكشفون سوآتهم للشعب على انهُ بعد ذلك أُمِرَ الكهنة ان يلبسوا السراويل كالنساء لتغطية سوآتهم ولهذا امكن بدون خطرٍ ان يُرسَم علو المذبح بحيث يرقى اليهِ الكهنـة في حين تقريب الذبائح على درج من خشب غير ثابتٍ بل منتقلٍ

وعلى الثامن بان جرم المسكن كان مبنياً من الواحٍ قائمـة على الطول مغطاة من داخلها بشققٍ من الوان اربعـة مختلفة اي من كتانٍ مشزوزٍ وسمنجون وارجوان وصبغ قرمز وهذه الشقق كانت تغطي جوانب المسكن

فقط واما سقفهُ فكان له غطاءٌ واحدٌ من جلودٍ سمنجونية وفوقهُ غطاءٌ آخر من جلود تيوسٍ مصبوغة بالحمرة وفوق هذا غطاءٌ ثالث من شقق شعر معزى لم تكن تغطي سقف المسكن فقط بل كانت ايضاً تُسبَل الى الارض وتغطي الواح المسكن من خارج — والعلة الحرفية لهذه الاغطية كانت بالعموم زينة المسكن وصيانتهُ حتى يكون مكرماً واما بالخصوص فعند البعض كانت شقق البز تدل على سماء النجوم المؤلفة من نجوم مختلفة وشقق شعر المعزى على المياه التي فوق الجلَد والجلود المصبوغة بالحمرة عَلى سماء عليين الذي هو مقر الملائكة والجلود السمنجونية على سماء الثالوث الاقدس — واما علتها الرمزية فهي ان الالواح التي كان المسكن مبنياً منها كانت رمزاً الى المؤمنين بالمسيح الذين منهم تتركب الكنيسة وانما كانت هذه الالواح مغطاة من داخل بشققٍ ذات اربعة الوان لان المؤمنين يزدانون داخلاً بفضائل اربع فكان يُرمَز بالكتان المشزور الى الجسد المتلالئ بالعفة وبالسمنجون الى العقل التائق الى العلويات وبالارجوان الى الجسد الخاضع للآلام وبصبغ القرمز الى العقل اللامع بين الآلام بمحبة الله والقريب عَلى ما قال الشارح . واما اغطية الشقق فكانت رمزاً الى الرؤساء والمعلمين الذين يجب ان تتلالأ فيهم السيرة السماوية المرموز اليها بالجلود السمنجونية والتأهب للاستشهاد المرموز اليهِ بالجلود المصبوغة بالحمرة وشظف العيش والصبر عَلى الاعداء المرموز اليهما بشقق شعر المعزى التي كانت عرضةً للرياح والامطار كما قال الشارح

وعَلى التاسع بان العلة الحرفية لتقديس المسكن وآنيته كانت زيادة احترامهِ لانهُ كان بهذا التقديس يكرس للعبادة الالهية — وعلتهُ الرمزية هي كونه رمزاً الى التقديس الروحي للمسكن الحي اي المؤمنين الذين منهم تتركب كنيسة المسيح

وعَلى العاشر بانهُ كان في الشريعة العتيقة سبعة محافل وقتية وواحد دائم كما

يظهر من عد ٢٨ و ٢٩ فقد كان هذا الاخير يشبهُ ان يكون عيدًا دائمًا لانهُ كل يوم كان يقرَّب حملان في الغداة والعشي وهذا العيد الدائم للذبيحة اليومية كان دلالةً على دوام الغبطة الالهية · واول الاعياد الوقتية كان يُصنَع في كل اسبوع وهذا هو عيد السبت الذي كان يُصنَع ذكرًا لخلق الكائنات كما اسلفنا في مب ١٠٠ ف٥ والعيد الثاني كان يُصنَع في كل شهر وهو عيد رؤُوس الشهور الذي كان يُصنَع ذكرًا العمل السياسة الالهية لان هذه السافلات تتغير بالخصوص على حسب حركة القمر ولهذا كان يُصنَع هذا العيد وقت استهلال القمر ولم يكن يصنع وقت اكتمالهِ تجافيًا عن عبادة الوثنيين الذين كانوا يقربون الذبائح للقمر في هذا الوقت — وهذان الصنيعان يشملان الجنس البشري كله ولهذا كان تذكارهما يكرر كثيرًا · واما الاعياد الخمسة الباقية فكانت تُصنَع مرةً في السنة تذكارًا للصنائع التي خُصَّ بها ذلك الشعب فقد كان يصنَع عيد الفصح في الشهر الاول تذكارًا لانقاذه من مصر وكان يُصنَع بعد خمسين يومًا عيد العنصرة تذكارًا لانزال الشريعة والاعياد الثلثة الباقية كانت تصنع في الشهر السابع فانهُ كله كان عندهم بمنزلة عيدٍ كاليوم السابع · ففي اليوم الاول من الشهر السابع كان عيد الابواق تذكارًا لانقاذ اسحاق اذ وجد ابراهيم الكبش المعتقل بقرنيهِ الذي كانوا يمثلونهُ بالقرون التي كانوا ينفخون بها · وقد كان عيد الابواق بمنزلة دعوةٍ للشعب ليتأهبوا للعيد التالي الذي كان يصنع في اليوم العاشر وهذا كان عيد التكفير تذكارًا لذلك الصنيع الذي بهِ اجاب الله الى تضرع موسى فغفر خطيئة الشعب بعبادة العجل · وكان يُصنَع بعد هذا عيد المظال سبعة ايامٍ تذكارًا لصنيع وقاية الله لذلك الشعب واجازتهِ في البرية حيث سكنوا المظال ولهذا كان يجب ان يأخذوا لهم في هذا العيد ثمر شجرة نضيرة اي الليمون واغصان شجر اثيث اي الآس فان هذين الصنفين من الشجر عطِرانِ

وسعف نخل وصفصافاً نهرياً فان هذين الصنفين من الشجر يحفظان خضرتهما وهذه كلها توجد في ارض الميعاد و يراد بها الدلالة عَلَى ان الله اجازهم في ارض البرية الجدبة الى الارض المخصبة · وفي اليوم الثامن كان يصنع عيد آخر اي عيد الحشد والجباية وكان يُجمَع فيهِ من الشعب ما كان ضرورياً لنفقات العبادة الالهية وكان يراد بهِ الدلالة عَلَى اجتماع الشعب وتمتعهِ بالسلام في ارض الميعاد

واما العلة الرمزية لهذه الاعياد فهي ان ذبيحة الحمل الدائمة رمزٌ الى دوام المسيح الذي هو حمل الله كقولهِ في عبر ١٣ : ٨ « يسوع المسيح هو امسِ واليوم والى مدى الدهر » والسبت رمزٌ الى الراحة الروحية المعطاة لنا بالمسيح كما في عبر ٤ · ورأس الشهر الذي هو اول الهلال رمزٌ الى استنارة الكنيسة الاولى بالمسيح اذ كان يعظ ويفعل المعجزات · وعيد العنصرة رمزٌ الى حلول الروح القدس عَلَى الرسل · وعيد الابواق رمزٌ الى وعظ الرسل · وعيد التكفير رمزٌ الى تطهير الشعب المسيحي من الخطايا · وعيد المظال رمزٌ الى سفرهم في هذا العالم الذي يسيرون فيهِ متقدمين في الفضائل · وعيد الحشد والجباية رمزٌ الى اجتماع المؤمنين في ملكوت السماوات ولهذا كان يقال لهذا العيد انهُ في غاية القداسة · وهذه الاعياد الثلاثة كانت تتعاقب عَلَى الدوام رمزاً الى ان المطهَّرين من الرذائل ينبغي ان يترقوا في الفضيلة الى ان يبلغوا الى معاينة الله كما في مز ٨٣

أَلفصلُ الخامس

في ان اسرار الناموس هل يمكن تعليلها بعلة صوابية

يتخطى الى الخامس بان يقال: يظهر انهُ يمتنع تعليل اسرار الناموس العتيق بعلةٍ صوابية لان ما يُصنَع للعبادة الالهية لا ينبغي ان يكون مماثلاً لما كان يصنعهُ الوثنيون ففي تث ١٢ : ٣١ « لا تصنع كذلك للرب الهك فانهم قد صنعوا

لآلهتهم كل النجاسات التي يكرهها الرب» · وقد كان عبدة الاوثان يتخدشون في عبادتهم حتى اراقة الدم ففي ٣ ملوك ١٨ :٢٨ «كانوا يتخدشون على حسب رسمهم بالسيوف والرماح حتى كانت دماؤهم تسيل عليهم» ولهذا امر الرب في تث ١٤ : ١ ان « لا تخدشوا اجسادكم ولا تنتفوا ما بين عيونكم على ميتٍ» · فلم يكن اذن من الصواب رسم الختان في الناموس

٢ وايضاً ما يُصنَع للعبادة الالهية ينبغي ان يكون فيهِ أدبٌ ووقارٌ كقوله في مز ٣٤ : ١٨ « في شعبٍ وقورٍ اسبحك.» · ولا يخفى ما في اكل الناس بالعجلة من الخفة · فلم يكن اذن من الصواب ان يُرسَم في خر ١٢ ان يأكلوا حمل الفصح بعجلةٍ · وقد رُسِمَت ايضاً في اكلهِ امور اخرى يظهر أن ليس فيها شيءٌ من الصواب

٣ وايضاً ان اسرار الناموس العتيق كانت رموزاً الى اسرار الناموس الجديد · والحمل الفصحي كان رمزاً الى سر الاوخارستيا كقوله في ١ كور٥ :٧ « قد ذُبِحَ فصحنا المسيح » فكان ينبغي اذن ان يكون في الناموس العتيق اسرارٌ ترمز الى سائر اسرار الناموس الجديد كالتثبيت والمسحة الاخيرة والزواج وباقي الاسرار

٤ وايضاً ان التطهير لا يكون الا من بعض النجاسات · وليس من الجسمانيات ما يعتبر نجساً بالنسبة الى الله · لان كل جسمٍ فهو مخلوق من الله «وكل مخلوق من الله حسنٌ ولا ينبغي ان يرذل شيءٌ مما يُتناوَل بشكرٍ» كما في ١ تيمو ٤ : ٤ · فلم يكن اذن من الصواب ان يتطهروا بسبب لمسهم انساناً ميتاً او مصاباً ببلوى اخرى جسمانية

٥ وايضاً قيــل في سي ٣٤ : ٤ « بالنجس ماذا يطهرّ» — ورماد العجلة الصهباء الذي كان يُحرَق كان نجساً لان الكاهن الذي كان يذبحها كان

يصير نجساً الى المغيب ومثله الذي كان يحرقها والذي كان يجمع رمادها · فلم يكن اذن من الصواب ان يؤْمَر هناك بان يُطهَّر الانجاس بهذا الرماد المرشوش

٦ وايضاً ان الخطايا ليست شيئاً جسمانياً يُنقَل من مكانٍ الى مكانٍ وليس يمكن ان يطهَّر الانسان من الخطيئة بشيءٍ نجسٍ · فلم يكن اذن من الصواب ان الكاهن تكفيراً لخطايا الشعب يعترف على احد التيسين بخطايا بني اسرائيل ليحملها الى البرية والذين كانوا يحرقون التيس الآخر مع العجل خارج المحلة للتطهير كانوا يتنجسون بحيث كان ينبغي ان يغسلوا ثيابهم وابدانهم بالماء

٧ وايضاً ما كان قد تطهر فلا ينبغي تطهيره ثانيةً فلم يكن اذن من الصواب ان يُصنَع للانسان او البيت الذي تطهَّر تطهيرٌ آخر كما في اح ١٤

٨ وايضاً ان النجاسة الروحية لا يمكن ان تطهَّر بالماء الجسماني او بحلق الشعر · فلم يكن اذن من الصواب في ما يظهر أمرُ الله في خر ٣٠ ان يُصنَع مُغتَسَلٌ من نحاس مع مقعده ليغسل فيهِ الكهنة ايديهم وارجلهم قبل ان يدخلوا المسكن وأمره في عد ٨ : ٧ ان ينضح اللاويون عليهم ماء التطهير ويحلقوا جميع شعر ابدانهم

٩ وايضاً ان الافضل لا يقدَّس بالادون فلم يكن اذن من الصواب تكريس الكهنة الكبار والصغار واللاويين في الناموس بمسحةٍ جسمانية وذبائح جسمانية ونقادم جسمانية كما في اح ٨ وعد ٨

١٠ وايضاً قيل في ١ ملوك ١٦ : ٧ « الانسان ينظر الى ما يُرَى واما الرب فانهُ ينظر الى القلب » · وما يُرَى خارجاً من الانسان هو الهيئة الجسمانية والثياب · فلم يكن اذن من الصواب ان يعيَّن للكهنة الكبار والصغار ثيابٌ مخصوصة على ما في خر ٢٨ ويظهر انهُ لم يكن من الصواب ان يُحرَم بعضهم الكهنوت لعيبٍ جسماني كقوله في اح ٢١ اي رجل من نسلك على ممر

اجيالهم كان بهِ عيب فلا يقرب خبزًا لالههِ: ان كان اعمى او اعرج الخ · فيظهر اذن ان اسرار الناموس العتيق لم يكن لها وجه من الصواب

لكن يعارض ذلك قوله في اح ٢٠: ٨ « انا الرب مقدّسكم » وليس يصنع الله شيئًا بدون سببٍ صوابي ففي مز ١٠٣: ٢٤ « صنعتَ كل شيء بالحكمة » فلم يكن اذن في اسرار الناموس العتيق التي كان الغرض منها تقديس الناس شيءٌ بدون علة صوابية

والجواب ان يقال يراد بالاسرار خصوصاً ما كان يُستعمَل لتكريس عابدي الله الذي بهِ كانوا يعينون بنحوٍ ما لعبادة الله كما مرَّ في مب ١٠١ ف ٤ · وقد كانت عبادة الله بالعموم خاصةً بجميع الشعب واما بالخصوص فكانت خاصةً بالكهنة واللاويين الذين كانوا خَدَمة العبادة الالهية · ولهذا كان في اسرار الناموس العتيق امورٌ تتعلق عموماً بالشعب كله وامورٌ تتعلق خصوصاً بالخَدَمة · وكلاهما كان لا بدَّ له من ثلاثة اولها الدخول في طريقة عبادة الله وهذا باعتبار الجميع عموماً كان يتم بالختان الذي لم يكن يُسمَح لاحدٍ بدونه ان يشترك في شيء من الرسوم الناموسية · والثاني استعمال ما كان مختصاً بالعبادة الالهية وقد كان هذا بالنظر الى الشعب اكل الفصح الذي لم يُسمَح لاقلف ان يأكل منهُ كما في خر ١٢ وبالنظر الى الكهنة تقدمة القرابين واكل خبز التقدمة وغيره مما كان اكله مخصوصاً بالكهنة · والثالث ازالة ما كان يعوق البعض عن العبادة الالهية وهو النجاسات فبالنظر الى الشعب كان قد رُسِم بعض التطهير من بعض النجاسات الخارجة وبعض التكفير ايضاً عن الخطايا وبالنظر الى الكهنة واللاويين كان قد رُسِمَ غسل الايدي والارجل وحلق الشعر وقد كان لجميع هذه الاشياء عللٌ صوابية حرفية من حيث كان الغرض منها عبادة الله في ذلك العهد ورمزية من حيث كان يُقصَد بها الرمز الى المسيح كما سيأتي تفصيله

اذاً اجيب على الاول بان علة الختان الحرفية الاولى كانت اعلان الايمان بالله الواحد ولما كان ابرهيم هو اول من فصل عن غير المؤمنين بخروجه من بيتهِ وعشيرتهِ كان اول من اختتن وقد اورد الرسول هـذه العلة بقولهِ في رو ٤ : ١١ « اخذ سمة الختان خاتماً لبر الايمان الذي كان في القلف» فانهُ انما قيل ان « ايمان ابرهيم حُسِبَ لهُ براً » لانهُ «على خلاف الرجاء آمن على الرجاء» اي على خلاف رجاء الطبيعة آمن على رجاء النعمة « ليكون ابا لامم كثيرة » لانهُ كان شيخاً وامرأتهُ كانت طاعنة في السن وعاقراً . ولكي يكون اعلان ايمان ابرهيم هذا واقتفاؤه فيهِ راسخاً في قلوب اليهود اتسموا في ابدانهم بتلك السمة التي لا يمكن ان ينسوها وعليهِ قوله في تك ١٧ : ١٣ « يكون عهدي في ابدانكم عهداً موَّبداً » . وانما كان يُصنَع الختان في اليوم الثامن لان الطفل قبل ذلك الحين يكون رخصاً جداً فربما أَلحقَ بهِ الختان ضرراً جسيماً ولا يزال يعتبر كشيء غير مكتنز ولهذا ايضاً لم تكن الحيوانات تقرَّب قبل اليوم الثامن . وانما لم يكن يؤَجل الى ما بعد اليوم الثامن حذراً من تجافي البعض عنهُ بسبب الألم وخوفاً من ان الآباء الذين ينمو فيهم حب ابنائهم بسبب موَّالفتهم ونموهم يحملهم الحنان الابوي على ان لا يقدموهم للختان — والعلة الثانية يمكن ان تكون إضعاف الشهوة في ذلك العضو — والثالثة الاستهانة باعياد الزهرة وعشتاروت التي كان يُكرَّم فيها ذلك العضو — على ان الله لم ينهَ الا عن التخديش الذي كان يُصنَع في عبادة الاصنام والختان المتقدم ذكره لم يكن مشابهاً لهُ

والعلة الرمزية للختان انهُ كان يشار بهِ الى ما ينبغي ان يحصل بالمسيح من نقض الفساد الذي سيتم في العصر الثامن اي عصر البعث ولما كان كل ما يحصل عندنا من فساد الاثم والعقاب انما يتصل بنا من جريرة الاب الاول بالتناسل كان الختان يُصنَع في عضو التناسل وعليهِ قول الرسول في كولوسي

١١:٢ «خُتِنتم في المسيح ختاناً ليس من فعل الايدي بخلع جسد البشرية بل بختان ربنا يسوع المسيح»

وعلى الثاني بان العلة الحرفية للوليمة الفصحية كانت تذكار ما اصطنعهُ الله عندهم باخراجه اياهم من مصر فكانوا باقامة هذه الوليمة يعلنون انهم من ذلك الشعب الذي اصطفاه الله لنفسه فاخرجه من ارض مصر لانهم حين أُنقذوا من مصر أُمروا ان يلطخوا بدم الحمل عتب ابواب بيوتهم ايذاناً بانهم يتجافون عن رسوم المصريين الذين كانوا يعبدون الكبش وهكذا برش دم الحمل على ابواب بيوتهم نجوا من خطر الهلاك الذي كان وشيك النزول بالمصريين · وقد كان في خروجهم هذا من مصر امران اي تعجُّل الخروج فان المصريين كانوا يلحون عليهم ليعجلوا خروجهم كما في خر ١٢ وخطر أَن يقتُل المصريون من يتلبث منهم فلا يعجل الخروج مع الشعب · فالعجلة كان يدلُّ عليها امران الاول ما كانوا ياكلونهُ فقد أُمروا ان يأكلوا الخبز فطيراً دليلاً على انهُ كان يتعذر اختماره بسبب اكراه المصريين لهم على الخروج وان ياكلوا الحمل مشوياً بالنار لان ذلك اعجل من ان يطبخوه وان لا يكسروا منهُ عظماً لانهُ بسبب العجلة لم يكن لهم وقت لكسر العظام · والثاني كيفية اكله فقد قيل في الموضع المتقدم «تكون احقاؤكم مشدودة ونعالكم في ارجلكم وعصيكم في ايديكم وكلوا بعجلة» وهذا يدل صراحةً على تهيوء الناس للسفر · ومن هذا القبيل ايضاً ما امرتم بهِ الرب بقولهِ هناك «في بيتٍ واحدٍ تاكلون ولا تخرجون من لحمهِ شيئاً الى خارج» يعني انهُ بسبب العجلة لم يكن لهم وقتٌ لان يتهادوا · واما الخس البرّي فقد كان دلالةً على المرارة التي عانوها في مصر — واما العلة الرمزية فظاهرة فقد كان في ذبح الحمل الفصحي اشارةٌ الى ذبح المسيح كقوله في ١ كور ٧:٥ «قد ذُبح فصحنا المسيح» · ودم الحمل الذي أَنقذ من الهلك

برشهِ على عتب البيوت يرمز الى ايمان المؤمنين بآلام المسيح بالقلب والفم الذي بهِ نجو من الخطيئة والموت كقولهِ في ١ بط ١ : ١٩ « انتم مفتدَون بدمٍ كريمٍ دم حملٍ لا عيب فيهِ » · وكان يؤكل لحمهُ اشارةً الى اكل جسد المسيح في سر الاوخارستيا · وكان مشوياً بالنار رمزاً الى تألم المسيح او محبتهِ · وكان يؤكل بالخبز الفطير اشارةً الى طهارة السيرة في من يتناول جسد المسيح من المؤمنين كقوله في ١ كو ٥ : ٨ « فلنولم بفطير الخلوص والحق » · وكان يؤكل معهُ الخسُّ البرّيُّ دلالةً على توبة الخطأة الضرورية لمن يتناول جسد المسيح · وشدُّ الاحقاء كان رمزاً الى شدها بزنار العفاف · ونعال الارجل رمزٌ الى آثار من درج من الآباء · ومسك العصي بالايدي رمزٌ الى الحراسة الرعائية · وقد أُمر ان يؤكل حمل الفصح في بيتٍ واحدٍ اي في كنيسة الكاثوليكيين لا في مجتمعات المبتدعة

وعلى الثالث بانهُ قد كان في الشريعة العتيقة بازاء بعض اسرار الشريعة الجديدة اسرارٌ رمزية فان بازاء الختان العماد الذي هو سر الايمان وعليهِ قوله في كولوسي ٢ « خُتِنتم بختان ربنا يسوع المسيح مدفونين معهُ في المعمودية » وبازاء وليمة الحمل الفصحي سر الاوخارستيا وبازاء جميع تطهيرات الشريعة العتيقة سر التوبة وبازاء تكريس الاحبار والكهنة سر الدرجة — واما سر التثبيت الذي هو سر اكمال النعمة فيمتنع ان يكون بأزائهِ سرٌ في الشريعة العتيقة لانهُ لم يكن حينئذٍ قد حان زمان الاكمال « اذ لم يكن بالناموس كمالٌ لاحدٍ » كما في عبر ٧ : ١٩ ومثله سر المسحة الاخيرة ايضاً لانهُ تأهبٌ قريبٌ للدخول الى المجد الذي كان مدخلهُ لا يزال مغلقاً في الشريعة العتيقة لان ثمنهُ لم يكن حينئذٍ قد دُفع · واما الزواج فقد كان في الشريعة العتيقة من حيث هو من وظائف الطبيعة لا من حيث هو سر قران المسيح والكنيسة الذي لم يكن

حينئذٍ قد تمَّ ولهذا كان يُعطَى في الشريعة العتيقة كتاب الطلاق وهذا منافٍ لحقيقة السر

وعلى الرابع بان تطهيرات الشريعة العتيقة كان يُقصَد بها رفع العوائق الحائلة دون العبادة الالهية كما مرَّ وهذه العبادة على نوعين روحانية وتقوم باخلاص العقل لله وجسمانية وتقوم بالقرابين والتقادم ونحوها. فالعبادة الروحانية كان يحوّل دونها الخطايا التي كان يقال ان الناس يتنجسون بها كعبادة الاوثان والقتل والزنى والفسق وهذه النجاسات كان الناس يتطهرون منها ببعض القرابين التي كانت تُقرَّب اما عن الشعب كله او عن خطايا الافراد وليس ذلك لان تلك القرابين الجسدية كان لها في نفسها قوةٌ علَى تكفير الخطيئة بل لانها كانت رمزًا الى تكفير الخطايا المستقبل بالمسيح الذي كان يشترك فيهِ ايضاً الاقدمون لانهم كانوا يعلنون بصور القرابين ايمانهم بالفادي—والعبادة الخارجة كان يحول دونها بعض النجاسات الجسمانية وهذه كانت تُعتَبر اولاً في الناس ثم في سائر الحيوانات وفي الثياب والبيوت والآنية اما في الناس فبعضها كان يُعتَبر من قبل الناس انفسهم وبعضها من قبل لمس الاشياء النجسة فكان يُعتَبر نجساً من قبل الناس انفسهم كل ما كان فيهِ شيءٌ من الفساد او كان عرضةً للفساد ولهذا كانت جثة الانسان الميت تُعتَبر نجسة لان الموت نوعٌ من الفساد وكذا كان البُرْص ايضاً يُعتَبرون انجاساً لان البرَص ينشأُ عن فَساد الاخلاط التي كانت تظهر ايضاً في الخارج فتعدي الآخرين ومثلهم النساء اللواتي بهنَّ سيلان دمٍ اما عن مرضٍ او عن سَنَن الطبيعة في ايام الطمث او في زمان الحبل ايضاً وكذلك كان يُعتَبر ايضاً انجاساً الرجال الذين بهم سيلان زرع اما عن مرضٍ او عن احتلامٍ او عن مضاجعةٍ لان كل رطوبةٍ تخرج من الانسان بالطرق المذكورة يكون فيها نتانةٌ نجسة — وقد

كان يتنجس الناس ايضاً من لمس بعض الاشياء النجسة

وقد كان لهذه النجاسات علة حرفية وعلة رمزية فالعلة الحرفية هي احترام ما يختص بالعبادة الالهية اولاً لان من عادة الناس متى كانوا انجاساً ان يتحرجوا من لمس الاشياء الثمينة وثانياً لان ندرة الدنو من الاقداس تزيد في كرامتها ولما كان يندر ان يتحاشى الانسان جميع هذه النجاسات كان يندر ان يدنو الناس مما كان مختصاً بالعبادة الالهية فكانوا من ثم اذا دنوا منها يفعلون ذلك بافضل احترام وتواضع — ومن هذه الاشياء ما كانت علته الحرفية ان لا يخشى الناس الاقبال الى العبادة الالهية هرباً من مخالطة البرص ونحوهم من ذوي الامراض المستكرهة والمعدية — ومنها ما كانت علته اجتناب عبادة الاوثان فان الوثنيين كانوا احياناً يستعملون في رسوم قرابينهم الدم والزرع البشريين — وجميع هذه النجاسات الجسمانية كانت تطهر اما برش الماء فقط او اذا كانت عظيمة بقربان تُكفَّر بهِ الخطيئة التي كانت سبباً لهذه الامراض

اما العلة الرمزية لهذه النجاسات فقد كانت الاشارة بها الى خطايا مختلفة فيشار بنجاسة جثة الميت اياً كان الى نجاسة الخطيئة التي هي موت النفس وبنجاسة البَرَص الى نجاسة تعاليم المبتدعة اولاً لان هذا التعاليم معدٍ كالبرص وثانياً لانهُ ما من تعاليمٍ فاسدٍ الا ويخلط الحق بالباطل كما ان الابرص يبدو على ظاهر بشرتهِ لُمَعٌ تخالف في لونها سائر اجزاء البدن الصحيحة وبنجاسة الامرأة السائلة الدم الى نجاسة عبادة الاوثان لما يسيل فيها من دم القرابين وبنجاسة الرجل السائل الزرع الى نجاسة الكلام الباطل لان الزرع هو كلمة الله كما في لو ٨:١١ وبنجاسة الجماع والمرأة على اثر ولادتها الى نجاسة الخطيئة الاصلية وبنجاسة المرأة الحائض الى نجاسة العقل المسترخي باللذات البدنية • ويشار عموماً بنجاسة لمس الشيء النجس الى نجاسة الرضى بخطيئة الغير كقوله

في ٢ كور ٦: ١٧ «اخرجوا من بينهم واعتزلوا ولا تمسُّوا النجس» — وهذه النجاسة الناشئة عن اللمس كانت تتصل ايضاً بالاشياء الغير المتنفسة لان كل ما كان يمسهُ النجس بوجهٍ من الوجوه كان يصير نجساً . وقد أوهَن الناموس بذلك سوء معتقد الوثنيين الذين كانوا يقولون ان النجاسة لا تتولد عن لمس النجس فقط بل عن تكليمه او النظر اليهِ ايضاً كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين عن المرأة الحائض — وبهذا كان يشار الى قولهِ في حك ١٤: ٩ «الله يبغض المنافق ونفاقه على السواء»

وقد كانت النجاسة تحصل ايضاً للاشياء الغير المتنفسة في انفسها كحصول نجاسة البرَص في البيت وفي الثياب فكما ان بلوى البرص تحدث في الناس عن فسادٍ في الاخلاط يؤدي الى فساد البدن كذلك قد يحدث احياناً عن الفساد او الافراط في الرطوبة او اليبوسة فسادٌ في حجارة البيت او في الثوب فكانت الشريعة تسمي هذا الفساد برصاً وكان يُعتبَر البيت او الثوب لذلك نجساً اولاً لان كل فسادٍ كان يُعتبَر نجاسةً كما مرَّ وثانياً لان الوثنيين كانوا يعبدون الآلهة المنزلية ليدفعوا عنهم مثل هذا الفساد ولهذا رسمت الشريعة ان البيت الذي لا يزول منـهُ هذا الفساد يُنقَض وتحرق الثياب لئلا يبقى مجال لعبادة الاوثان — وكانت النجاسة تحصل ايضاً للآنية وعليهِ قوله في عد ١٩: ١٥ «كل اناءٍ مفتوح ليس عليهِ صِمامٌ مشدودٌ فهو نجسٌ» وسبب هذه النجاسة ان هذه الآنية كان يسهل سقوط شيء نجسٍ فيها فيمكن ان تتنجس ثم اجتناب عبادة الاوثان فقد كان في اعتقاد الوثنيين ان الفئران والضِباب ونحوها مما كانوا يذبحونهُ للاصنام اذا سقطت عاجلاً في الآنية او في الماء كانت مقبولةً عند الآلهة . ولا يزال الى الآن بعض النساء الساذجات يتركن الآنية مفتوحة اكراماً لآلهة الليل التي يسمونها «يانا»

ولهذه النجاسات علة رمزيــة فانهُ يُرمَز ببرص البيت الى نجاسة مُجتَمع المبتدعة وببرص ثوب الكتان الى فساد الآداب الناشيء عن اكتئاب القلب وببرص ثوب الصوف الى فساد المداهنين وببرص اللحمة الى رذائل النفس وببرص السدى الى الخطايا البدنية لان النفس توجد في البدن. كوجود اللحمة في السدي وبالاناء الذي ليس عليهِ غطاء او صمام الى الانسان الذي ليس له ستارٌ من السكوت ولا قيدٌ من التهذيب

وعلى الخامس بان النجاسة كانت في الشريعة على ضربين كما مرَّ احداهما ما كانت تحصل بفساد العقل او الجسد وهذه هي النجاسة الكبرى والأُخرى ما كانت تحصل بمجرد لمس شيء نجس وهذه هي النجاسة الصغرى وكانت تطهَّر بشيء يسيرٍ فان النجاسة الأُولى كانت تطهَّر بذبيحةٍ تقرَّب عن الخطيئة لان كل فساد كان ينشأ عن الخطيئة ويدل على الخطيئة واما النجاسة الثانية فكانت تطهَّر بمجرد رش ماءٍ يقال له ماء النضح كما مرَّ في عد ١٩ — فقد امر الربُّ هناك ان ياخذوا بقرةً صهباء تذكارًا للخطيئة التي اقترفوها بعبادة العجل ولم يأمر ان ياخذوا عجلاً لانهُ كان من عادة الرب ان يشبِّه مجمع اليهود بالبقرة كقوله في هوشع ٤:١٦ « لقد زاغ اسرائيل كالبقرة الشموس » ولعل ذلك لانهُ كان من عادة المصريين ان يعبدوا البقر كقولهِ في هوشع ١٠:٥ « عبدوا بقرب بيت آون» وانما كانت تذبح خارج المحلة تنفيرًا من اثم عبادة الاوثان. وكلَّما كانت تقرَّب ذبيحةٌ تكفيرًا لخطايا الشعب كانت تحرق كلها خارج المحلة. وكان الكاهن يغمس اصبعهُ في دمها وينضح منـهُ سبع مرات قبالة حجاب القدس دلالةً على ان الشعب كان يتطهَّر من جميع خطاياه لان عدد السبعة يدل على الاجمال. ورش الدم كان يقصد بهِ التنفير من عبادة الاوثان التي لم يكن يُسفَح فيها دم الذبيحة بل كان يُجمَع وكان الناس ياكلون مجتمعين حولهُ

اكراماً للاوثان · وكان يُحرَق بالنار اما لان الله تجلَّى لموسى في النار او لان الشريعة أُنزلت في النار او لان ذلك كان دلالةً عَلَى وجوب استئصال عبادة الاوثان وكل ما مختصاً بها مطلقاً كما كانت تُحرَق البقرة كلها بجلدها ولحمها ودمها وفرثها · وكان يلقى ايضاً في الوقيد عود الارز والزوفى وصبغ القرمز اشارةً الى ان هذه الذبيحة كانت لصيانة الشعب وحفظ أدبهِ وتقواه كما ان خشب الارز لا يفنى بسهولةٍ وصبغ القرمز لا يفقد لونهُ والزوفى تحفظ رائحتها حتى بعد جفافها ومن ثم قيل في رماد البقرة « حتى يكون محفوظاً لجماعة بني اسرائيل » او دلالةً عَلَى الاسطقسات الاربعة كما قال يوسف في عادياتهِ ك ٣ ف ٨ فانهُ كان يُلقَى في النار الارز دلالةً بما فيهِ من صفة الارضية عَلَى الارض والزوفى دلالةً برائحتها عَلَى الهواء وصبغ القرمز دلالةً عَلَى الماء كالارجوان لما فيهِ من الأَصباغ المأْخوذة من الماء فيكون المراد بذلك ان تلك الذبيحة كانت تقرب لخالق الاسطقسات الاربعة · ولان هذه الذبيحة كانت تقرب عن اثم عبادة الاوثان فتنفيراً منها كان الذي يحرقها والذي يجمع رمادها والذي يرش الماء الذي كان يوضع فيهِ الرماد يُعتَبرون انجاساً ايذاناً بان كل ما كان مختصاً بوجهٍ من الوجوه بعبادة الاوثان ينبغي اجتنابهُ لنجاستهِ · وكانوا يتطهرون من هذه النجاسة بمجرد غسل الثياب دون احتياج الى رش الماء لئلا يلزم التسلسل الى غير نهاية لان الذي يرش الماء كان يصير نجساً فان رش نفسهُ بالماء بقي نجساً وان رشهُ غيره صار ذلك الغير نجساً ومثله من يرش هذا فيذهب الامر الى ما لا نهاية له

اما العلة الرمزية لهذه الذبيحة فهي الاشارة بالبقرة الصهباء الى المسيح باعتبار اتخاذه ضعفنا المدلول عليهِ بالجنس الانثوي والايماء بلونها الى تألم المسيح · وانما كانت البقرة الصهباء ذات سنٍ كاملٍ لان كل عمل من اعمال المسيح

كاملٌ · ولم يكن فيها عيبٌ ولم تحمل نيرًا لان المسيح لم يحمل نير الخطيئة · وانما أُمر ان يُؤْتى بها الى موسى لانهم كانوا يتهمون المسيح بتعدي شريعة موسى في نقضهِ السبت · وأُمر ايضًا ان تُدفَع الى اليعازار الكاهن لان المسيح دُفِعَ الى ايدي الكهنة ليُقتَل · وكانت تُذبَح خارج المحلة لان المسيح تألَّم خارج الباب كما في عبر١٣: ١٢ · وكان الكاهن يغمس اصبعهُ في دمها لان سر تألُّم المسيح ينبغي اعتباره واقتفاؤه بالتمييز الذي يُعبَّر عنهُ بالاصبع · وكان يُنضَح منهُ الى قُبل المسكن المدلول بهِ على مجمع اليهود اشارةً الى القضاء على اليهود الغير المؤْمنين او الى تطهير المؤْمنين · وكان يُفعَل ذلك سبع مرات اشارةً الى مواهب الروح القدس السبع او الى الايام السبعة المراد بها مطلق الزمان · وكل ما يرجع الى تجسد المسيح ينبغي ان يحرق بالنار اي ان يفهم بالمعنى الروحي لانهُ يُرمَز بالجلد واللحم الى افعال المسيح الخارجة وبالدم الى قوتهِ اللطيفة الداخلة المحيية اعماله الخارجة وبالفرث الى ما عاناه من التعب والعطش ونحو ذلك مما يرجع الى الضعف البشري · ويُلقَى في النار ثلاثة اي الارز رمزًا الى سمو الرجاء او التأمل والزوفى رمزًا الى التواضع او الايمان وصبغ القرمز رمزًا الى محبة الله والقريب لانهُ بهذه الفضائل يجب ان نتشبث بالمسيح المتألم · ويُجمَع رماد هذه المحرقة من رجلٍ طاهرٍ لان آثار تألم المسيح وصلت الى الوثنيين الذين لم يكن لهم ذنب في موت المسيح · وكان يوضع الرماد في الماء للتطهير لان المعمودية تستمد من تألُّم المسيح قوة غسل الخطايا · وكان يتنجس الكاهن الذي كان يذبح البقرة ويحرقها والذي كان يحرق الرماد والذي كان يجمعهُ والذي كان ينضح الماء ايضًا اما لان اليهود صاروا انجاسًا بقتل المسيح الذي بهِ تُغسَل خطايانا وكانت تبقى هذه النجاسة الى المغيب اي الى منتهى العالم حين يهتدي بقايا اسرائيل واما لان الذين يستعملون الاشياء المقدسة

لتطهير الآخرين تصيبهم بعض النجاسات كما قال غريغوريوس في رسالتهِ الرعائية ق٢ ف٥ وكان يبقى ذلك الى المغيب اي الى منتهى الحياة الحاضرة وعلى السادس بان النجاسة التي كانت تحصل عن فساد العقل او الجسد كانت تطهَّر بذبائح الخطأ كما تقدم وكان يقرَّب ذبائح مخصوصة عن خطايا الافراد الا انهُ لما كان بعضهم يغفلون تطهير مثل هذه الخطايا والنجاسات او يتقاعدون عنهُ بجهلهم رُسِم ان تقرَّب ذبيحة التكفير عن الشعب كله مرةً في السنة في اليوم العاشر من الشهر السابع · ولما كان الناموس يقيم اناساً ضعفاء احباراً كما قال الرسول في عبر ٧:٢٨ كان ينبغي ان يقرب الكاهن اولاً عن نفسهِ عجلاً ذبيحة خطإٍ تذكاراً للخطيئة التي اقترفها هرون في سبك عجل الذهب وكبشاً محرقةً اشارةً الى ان رئاسة الكاهن المدلول عليها بالكبش الذي هو قائد القطيع كان الغرض منها تعظيم الله · ثم كان يقرب عن الشعب تيسين احدهما كان يُذبَح تكفيراً لخطايا الشعب لان التيس حيوان كريه الرائحة ويُصنَع من شعره ثيابٌ لاذعة فيكون في ذلك دلالةً على نتن الخطايا ونجاستها وما يصاحبها من لذع الضمير · وكان يدخَل بدم هذا التيس المذبوح مع دم العجل الى قدس الاقداس ويُنضَح منهُ على القدس كله اشارةً بذلك الى تطهير المسكن من نجاسات بني اسرائيل · وكان يجب احراق جسد التيس والعجل المقرَّبين ذبيحة خطإٍ ايذاناً بامحاء الخطايا ولم يكن ذلك على المذبح لانهُ لم يكن يحرق هناك شيءٌ بكمالهِ سوى المحرقات ولهذا أُمرَ ان يحرَقا خارج المحلة تنفيراً من الخطيئة فان هذا كان يُصنع كلَّما كانت تقرَّب ذبيحة تكفيراً لخطيئةٍ كبيرة اولخطايا الشعب جملةً والتيس الآخر كان يُرسَل الى البرية لا ليقرَّب للشياطين الذين كان الوثنيون يعبدونهم في البراري اذ لم يكن يجوز ان يُذبَح لهم شيءٌ بل دلالةً على مفعول تلك الذبيحة المقرَّبة ولهذا كان

الكاهن يضع يده على راسهِ معترفاً بخطايا بني اسرائيل كما لو كان ذلك التيس ينقلها الى البرية حيث كانت الوحوش تاكله كانهُ تحمل العقاب الذي تستوجبهُ خطايا الشعب · وكان يقال انهُ يحمل خطايا الشعب اما لان في ارسالهِ دلالةً على مغفرة خطايا الشعب او لانهُ كان يُشدُّ الى رأسهِ طرسٌ مكتوبٌ فيهِ الخطايا

واما العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي أن المسيح كان يشار اليهِ بالعجل لقوته وبالكبش لكونهِ قائد المؤمنين وبالتيس لشبه جسد الخطيئة · وهو قد ذُبِحَ عن خطايا الكهنة والشعب لان الكبار والصغار يتطهرون من الخطيئة بتألمهِ · وانما يَدخل الحبر بدم العجل والتيس الى قدس الاقداس لانهُ بدم المسيح الذي سفك في تألمهِ ينفسح لنا المدخل الى ملكوت السماوات · وكان جسدهما يحرق خارج المحلة لان المسيح تألَّم خارج الباب كما في عبر ١٣ : ١٢ · واما التيس الذي كان يرسل فيجوز ان تكون الاشارة بهِ الى لاهوت المسيح الذي حين تألَّم ناسوتهِ انفرد عنهُ لا بمعنى انهُ بدَّل مكانهُ بل بمعنى انهُ حبس قدرتهُ ويجوز ان يكون مرموزاً بهِ الى الشهوة القبيحة التي يجب ان نطَّرحها ونقرب للرب ذبيحة عواطف الفضيلة — واما نجاسة الذين كانوا يحرقون هذه الذبائح فتعلَّل بنفس العلة التي تقدمت في الكلام على ذبيحة العجلة الصهباء

وعلى السابع بان طقس الشريعة لم يكن يطهر بهِ الابرص من عيب البرص بل كانت تُعلَن بهِ طهارته يدل على ذلك قوله في اح ١٤ : ٣—٤ « اذا وجد ان البرص قد زال يأمر المتطهر » فالبرص اذاً كان قد زال غير انهُ كان يقال ان الابرص يتطهر من حيث كان يعاد بحكم الكاهن الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية · على انهُ كان يحدث احياناً بمعجزة الهية زوال البرص الجسماني بطقس الشريعة حين كان يخطئُ الكاهن في حكمهِ — وهذا التطهير للابرص كان

يحدث على نحوين فاولاً كان يحكم بكونهِ طاهراً وثانياً كان يعاد بعد طهارتهِ بسبعة ايام الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية ففي التطهير الاول كان الابرص المتطهر يقرب عن نفسهِ عصفورين حيين وعود ارز وقرمزاً وزوفى فكان يُشَد احد العصفورين والزُوفى الى عود الارز بخيط قرمزٍ بحيث يكون عود الارز بمنزلة مقبضٍ للرشة ·وكان الزوفى والعصفور من المرشة يغمسان في دم العصفور الآخر المذبوح على الماء المَعين · وكانت تقرَّب هذه الاربعة مقابلةً لعيوب البرص الاربعة فكان يقرَّب في مقابلة الفساد الارز الذي هو شجر غير قابل الفساد وفي مقابلة النتن الزوفى التي هي نبات عطرٌ وفي مقابلة فقد الشعور العصفور الحيّ وفي مقابلة سماجة اللون القرمز الذي له لونٌ ناصعٌ · وكان العصفور الحيُّ يطلق الى الصحراء لان الابرص كان يعاد الى حريتهِ القديمة — وكان في اليوم الثامن يؤذن له بالاشتراك في العبادة الالهية ومخالطة الناس لكن بعد ان يحلق شعر بدنهِ كله ويغسل ثيابهُ لان البرص كان يُفسد الشعر ويدنس الثياب ويُحدِث فيها النتانة وكانت تقرَّب بعد ذلك ذبيحةٌ عن اثمهِ لان البرص كثيراً ما كان يُبتلَى بهِ عقاباً للخطيئة · وكان يُدهَن بدم الذبيحة شحمة اذن المتطهر وابهام يدهِ اليمنى وابهام رجلهِ اليمنى لان البرص اول ما يبدو ويُشعَر بهِ في هذه المواضع ·وكان يستعمَل في هذا الطقس ثلاثة سوائل اي الدم مقابلةً لفساد الدم والزيت دلالةً عَلَى البرء من المرض والماء المَعين دلالةً على التطهر من الدنس

واما العلة الرمزيــة لهذه الاشياء فهي الاشارة بالعصفورين الحيين الى لاهوت المسيح وناسوتهِ فاحدهما المرموز بهِ الى الناسوت كان يُذبَح في اناء خزف على ماءٍ معين لان ماءَ المعمودية يقدَّس بتأَلم المسيح والآخر المرموز بهِ الى اللاهوت الغير المتألم كان يبقى حياً لامتناع موت اللاهوت وكان من ثم

يطير لامتناع ضغط اللاهوت بالتألم · وهذا العصفور الحي كان يجعل في ماء النضح مع عود الارز والقرمز والزوفى المرموز بها الى الايمان والرجاء والمحبة كما مرّ لانا نعتمد بالايمان بالاله والانسان · والانسان يغسل بماء المعمودية او بماء الدموع ثيابهُ اي افعاله وكل شعرهِ اي افكاره · وتُدهَن شحمة اذن المتطهر اليمنى بالدم والزيت صونًا لسماعهِ عن الكلام المُفسِد ويُدهَن ابهام يده اليمنى وابهام رجله ليكون عمله مقدساً — واما سائر ما يرجع الى التطهير من هذه البلوى او من النجاسات الأُخر فليس فيهِ شيءٌ خاص زيادة عَلَى ما في سواه من ذبائح الخطإ او الاثم

وعَلَى الثامن والتاسع بانهُ كما كان الشعب يعيَّن بالختان لعبادة الله كذلك كان الخَدَمة يعيَّنون لها بنوعٍ مخصوص من التطهير او التكريس ولهذا كانوا يؤْمرون ان يعتزلوا سواهم لكونهم خُصُّوا دون سواهم بخدمة العبادة الالهية وكل ما كان يُصنَع لهم في تكريسهم او تعيينهم كان يُقصَد بهِ الدلالة على ان لهم مزيةً من الطهارة والفضيلة والمرتبة ولهذا كان يُصنَع في تعيين الخَدَمة ثلاثة امور فكانوا اولاً يطهَّرون ثم كانوا يزيَّنون ويقدسون ثم كان يفوض اليهم مباشرة الخدمة—فكان الجميع بالعموم يطهَّرون بغسل الماء وببعض الذبائح وكان اللاويون بالخصوص يحلقون كل شعر ابدانهم كما في اح ٨ — واما تكريس الاحبار والكهنة فكان يتم بهذا الترتيب فكانوا اولاً بعد اغتسالهم يلبَسون ثيابًا خاصة دالة على مرتبتهم وكان يُصَبُّ على رأس الحبر بالخصوص دهن المسح دلالةً عَلَى ان سلطان التكريس كان يصدر عنهُ الى الآخرين كما ينبعث الدهن من الرأس الى ما دونهُ كقوله في مز ١٣٢: ٢ « مثل الدهن الطيب على الرأس النازل على اللحية لحية هرون » واما اللاويون فانما كان تكريسهم قائمًا بتقديمهم للرب من بني اسرائيل بيدي الحبر الذي كان يصلي عنهم · واما الكهنة الصغار

فلم يكن يكرَّس منهم الا الايدي التي تباشر الذبائح . وكانت تُدهَن بدم الحيوان المقرَّب ذبيحةً شحمة اذنهم اليمنى وإباهم ايديهم وارجلهم اليمنى دلالةً بدهن الاذن اليمنى على وجوب حفظهم شريعة الله في تقريب الذبائح وبدهن الرجل اليمنى واليد اليمنى على ما ينبغي ان يكون لهم من الاهتمام والتأهب في ذبح القرابين . وكان ينضح ايضاً عليهم وعلى ثيابهم من دم الحيوان المذبوح تذكاراً لدم الحمل الذي بهِ أُنقِذوا في مصر . وكان يقرَّب في تكريسهم العجلُ ذبيحةَ خطإٍ تذكاراً للصفح عن خطيئة هرون بسبك العجل والكبشُ محرقةً تذكاراً لتقريب ابرهيم الذي كان يجب علَى الحبر ان يقتدي بطاعتهِ وكبشُ التكريس الذي كان بمنزلة ذبيحة سلامةٍ تذكاراً لانقاذهم من مصر بدم الحمل وسلةُ الخبز تذكاراً للمن المنزل علَى الشعب . واما من جهة تفويض مباشرة الخدمة فكان يوضع على ايديهم شحم الكبش ورغيفٌ واحدٌ من الخبز والكتف اليمنى ايذاناً بانهُ كان يفوَّض اليهم السلطان على تقريب هذه الاشياء للرب . واما اللاويون فكان يفوَّض اليهم مباشرة الخدمة بادخالهم الى مسكن العهد ليباشروا الخدمة في ما يتعلق بآنية القدس

واما العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي ان الذين يكرَّسون لخدمة المسيح الروحية ينبغي اولاً ان يتطهروا بماء المعمودية والدموع مع الايمان بتألم المسيح وهذه هي ذبيحة التكفير والتطهير وينبغي ان يحلقوا جميع شعور ابدانهم اي جميع الافكار القبيحة ثم ينبغي ان يتحلَّوا بالفضائل ويتكرسوا بزيت الروح القدس وبنضح دم المسيح وكذلك ينبغي ان يكونوا عاكفين على مباشرة الخدم الروحية

وعلى العاشر بان غرض الشريعة كان حمل الناس على احترام العبادة الالهية كما مرَّ في ف ٤ وهذا كان على نحوين اولاً بتنزيه العبادة الالهية عن

كل ما امكن ان يدعو الى احتقارها وثانياً بايجاب كل ما كان يُعتبر داعياً الى تكريمها واذا كان هذا يُرعَى في المسكن وآنيتهِ وما يُذبَح من الحيوانات فلأن تجب رعايته في الكهنة أولى ولهذا دفعاً لاحتقار الكهنة رُسِمَ ان لا يكون فيهم عيبٌ او نقصٌ جسمانيٌّ لان من عادة الناس ان يحتقروا من كان كذلك ومن ثمة رُسِمَ ايضاً ان لا يتّخذوا من اي جنس كان من الناس بل من نسل مخصوص يتعاقبون فيهِ حتى يأتوا بذلك ابنه نسباً وابل — وحملاً للناس على احترامهم كان يُجعَل لهم زينــة مخصوصة من الثياب وتكريسٌ مخصوصٌ وهذه هي بالعموم علة زينة الثياب واما بالخصوص فينبغي ان يعلَم ان الحبر كان يتحلى بثمانية اولها قميصٌ من كتانٍ · والثاني جبة من سمنجوني كان يُجعَل في ذيلها من جهة الرجلين على محيطه جلاجل ورمانات مصنوعة من سمنجوني وارجوان وصبغ قرمز · والثالث افودٌ كان يغطي الكتفين وجهــة الامام ويتصل بالزنار وكان مصنوعاً من ذهبٍ وسمنجوني وارجوانٍ وصبغ قرمزٍ وبزٍ مشزور وكان له على الكتفين حجرا جزع منقوشٌ عليهما اسماء بني اسرائيل · والرابع صدرةٌ مصنوعة من المادة المتقدمة وكانت مربعة تُجعَل على الصدر وتُشدُّ الى الأفود وكان مركباً فيها اثنا عشر حجراً كريماً في اربعة اسطر كان منقوشاً عليها ايضاً اسماء بني اسرائيل وكأنهُ اريد بحمله اسماءهم على كتفيهِ الدلالة على انهُ كان يحمل وزر الشعب كله وبحمله اياها على صدره الدلالة على انهُ كان يجب عليهِ ان يفتكر دائماً بخلاصهم كأنهم في قلبهِ وقد أمر الرب ان يُجعَل على هذه الصدرة العلم والحق لانهُ كان يُكتَب عليها بعض امور تتعلق بحقيقة العدل والعلم على ان اليهود يزعمون انهُ كان فيها حجر يختلف لونهُ باختلاف ما كان يجب ان يعرض لبني اسرائيل وهذا يسمونهُ الحق والعلم · والخامس منطقة اي زنار مصنوع من الالوان الاربعة المتقدمة · والسادس

عمامة اي تاجٌ من بزٍ · والسابع صفيحة من ذهب تعلق على جبهتهِ كان مكتوباً فيها اسم الرب · والثامن سراويلات من كتانٍ لتغطي سوأة بدنهِ حين كان يتقدم الى المقدس او الى المذبح — وقد كان للكهنة الصغار من هذه الثياب الثمانية اربعة وهي جبة الكتان والسراويلات والمنطقة والعمامة · وقد علَّل بعضهم هذه الزينة من جهة المعنى الحرفي بكونها تدل على هيئة العالم فكان الحبر يعلن بذلك انهُ كاهن خالق العالم وعليهِ قوله في حك ١٨ : ٢٤ « كان عَلَى ثوب هرون العالم كله » فان سراويلات الكتان كانت تدل عَلَى الارض التي منها ينبت الكتان · واحاطة المنطقة كانت تدل عَلَى الاوقيانوس المحيط بالارض والجبة السمنجونية كانت تدل بلونها على الهواء وبجلاجلها عَلَى الرعود وبرماناتها عَلَى لمعان البرق · والافود كان يدل باختلافهُ عَلَى فلك الكواكب وبجري الجزع عَلَى نصفي الكرة او عَلَى الشمس والقمر · والاثنتا عشرة جوهرة الموضوعة عَلَى الصدر كانت تدل عَلَى الاثنتي عشرة علامة التي في منطقة البروج · وجعلها في الصدرة كان يدل عَلَى ان في السماويات علل الارضيات كقولهِ في ايوب ٣٨ : ٣٣ « هل تعلم نظام السماء وتجعل عاتهُ في الارض » والعمامة كانت تدل عَلَى سماء عليين · وصفيحة الذهب كانت تدل عَلَى الله الذي لهُ الرئاسة عَلَى جميع الاشياء

واما العلة الرمزية فظاهرة فان العيوب او النقائص الجسمانية التي كان يجب ان يكون الكهنة براء منها يشار بها الى الرذائل والخطايا المختلفة التي ينبغي ان يكونوا منزهين عنها فقد شُرط في الكاهن ان لا يكون أعمى اي جاهلاً · وان لا يكون اعرج اي متقلباً ومائلاً الى جهات مختلفة · وان لا يكون افطس او اشرع اي ان لا يكون قليل التمييز فيحصل في اعمالهِ افراط او تفريط او ياتي اعمالاً قبيحة فان الأنف يدل عَلَى التمييز لكونهِ الآلة المميزة

للرائحة · وان لا يكون مكسور الرجل او اليد اي لئلا يكون فاقد القوة على احسان العمل او السلوك في سبيل الفضيلة · وان لا يكون احدب في مقدّمهِ او مؤخّره لان الحدب يدل على الافراط في حب الارضيات · وان لا يكون اعمش اي ان لا تعمه بصيرتهُ بالاميال اللحمية فان العمش يحدث عن سيلان الاخلاط · وان لا يكون في عينيهِ بياض اي أن لا يكون مدعياً في نفسهِ نقاوة البرارة · وان لا يكون أجرب لان الجرب يدل على تمرد الجسد · وان لا يكون أحصف فان الحصف يسري في البدن دون ألم ويذهب بجمال الاعضاء وهو يدل على البخل · وان لا يكون آدر اي ان لا يحمل في قلبهِ وقر الفساد ولو لم يعمل بهِ — واما زينة الثياب فيشار بها الى فضائل كهنة الله ولا بد في جميع الكهنة من اربع فضائل وهي العفة المرموز اليها بالسراويلات وطهارة السيرة المشار اليها بقميص الكتان واعتدال التمييز المشار اليهِ بالمنطقة واستقامة النية المرموز اليها بالعمامة الواقية الرأس · الا ان الاحبار يجب ان يكون فيهم ما عدا هذه الفضائل اربعة اخرى اولها ان يذكروا الله ذكراً متصلاً في التأمل وهذا يشار اليه بصفيحة الذهب المكتوب عليها اسم الله والمعلقة على الجبهة والثاني ان يحتملوا ضعف الشعب وهذا يشار اليهِ بالافود والثالث ان ينزلوا الشعب في قلبهم واحشائهم باهتمام محبتهم به وهذا يشار اليهِ بالصدرة والرابع ان يجعلوا سيرتهم سماوية بافعال الكمال وهذا يشار اليهِ بالجبة السمنجونية ولهذا كان يُجعَل في ذيلها جلاجل ذهبية اشارةً بذلك الى العلم بالالهيات الذي يجب ان ينضمّ في الحبر الى سيرتهِ السماوية وكان يُجعَل مع هذه الجلاجل رمانات اشارةً الى وحدة الايمان والاتفاق في الاخلاق الجميلة لان العلم ينبغي ان يُقرَن فيهِ الى صلاح السيرة بحيث لا تنثلم بهِ وحدة الايمان والسلام

الفصل السادس

في ان العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية

يتخطى الى السادس بان يقال · يظهر انهُ لم يكن للعبادة الطقسية علة صوابية فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤:٤ «كل خليقة الله حسنةٌ ولا ينبغي رذل شيء مما يتناول بشكر» فلم يكن اذن من الصواب نهيهم عن اكل بعض الاطعمة لاعتبارها نجسة كما في اح : ١١

٢ وايضاً كما تُجعَل الحيوانات ماكلاً للانسان كذلك الاعشاب ايضاً وعليهِ قوله في تك ٩ :٣ «كبقول العشب اعطيتهم كل لحمٍ» · والشريعة لم تقض بالنجاسة على شيء من الاعشاب مع ان منها ما هو ضارٌ جداً كالاعشاب السامة · فيظهر اذن انهُ لم يكن ينبغي اعتبار بعض الحيوانات نجساً والنهي عنهُ

٣ وايضاً اذا كانت المادة التي يتولد منها شيء نجسة يظهر بجامع الحجة ان ما يتولد منها نجسٌ ايضاً · والدم يتولد منهُ اللحم · فاذاً لما كان لم يُنهَ عن جميع اللحوم لعدم اعتبارها كلها نجسة كذلك لم يكن ينبغي النهي عن الدم لاعتباره نجساً ولا عن الشحم الذي يتكون منهُ الدم

٤ وايضاً قال الرب في لو ١٢ : ٤ لا ينبغي الخوف ممن يقتل الجسد اذ ليس لهُ بعد الموت ان يفعل شيئاً · ولو كان ما يُفعَل بجسد الانسان بعد الموت مضراً بهِ لم تكن هذه الآية صادقة · فبالأولى اذن لا يهم الحيوان المذبوح كيف يُطبخ لحمهُ · فيظهر اذن ان قوله في خر ٢٣ : ١٩ «لا تطبخ الجدي بلبن امهِ» ليس صواباً

٥ وايضاً قد أُمر بان يقرَّب للرب اول نتاج من الناس والبهائم لفضل كمالهِ · فلم يكن اذن من الصواب ما أُمر بهِ في اح ١٩ : ٢٣ بقوله «اذا دخلتم الارض وغرستم فيها شجراً مثمراً فاعزلوا غرلتهُ اي اول إتائهِ فتكون

نجسة لكم ولا تاكلوا منها »

٦ وايضاً ليس الثوب من جسد الانسان · فلم يكن ينبغي ان يُحظَر عَلَى اليهود استعمال انواعٍ مخصوصة من الثياب كقوله في اح ١٩:١٩ « ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس » وقوله في تث ٢٢ : ٥ « لا تلبس المرأة لباس الرجال ولا الرجل لباس النساء » وقوله بعد ذلك « لا تلبس ثوباً منسوجاً من صوفٍ وكتانٍ معاً »

٧ وايضاً ان ما يذكر وصايا الله هو القلب لا الجسم · فليس من الصواب اذن قوله في تث ٦:٨ وما يليهِ « ليعقدوا وصايا الله علامةً على ايديهم ·· ويكتبوها عَلَى عضائد ابوابهم » وقوله في عد ١٥ : ٣٨ وما يليهِ « ليصنعوا لهم اهداباً عَلَى اذيال ثيابهم يجعلون عليها اسلاكاً سمنجونية · · تذكاراً لوصايا الله »

٨ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩:٩ « ان الله لا تهمهُ الثيران » وكالثيران في ذلك سائر الحيوانات الغير الناطقة · فليس من الصواب اذن قوله في تث ٢٢ : ٦ « اذا صادفت في طريقك عش طائر فلا تأخذ الأُم مع الفراخ » وقوله هناك ٢٥:٤ « لا تكمّ الثور في دياسهِ » وقوله في اح ١٩:١٩ « بهائمك لا تُنزِها من نوعٍ آخر »

٩ وايضاً لم يكن يفرق في الاغراس بين الطاهر والنجس · فبالأولى اذن لم يكن ينبغي التفرقة في حراثة الاغراس · فلم يكن من الصواب اذن قوله في اح ١٩:١٩ « حقلك لا تزرعه من زرعين مختلفين » وقوله في تث ٢٢ : ٩ وما يليه « لا تزرع كرمك صنفين ·· ولا تحرث عَلَى ثورٍ وحمارٍ معاً »

١٠ وايضاً نحن نجد الاشياء الغير المتنفسة اعظم ما أُخضِع لسلطان الناس فلم يكن اذن من الصواب نهي الانسان في تث ٧: ٢٥ — ٢٦ عن الفضة والذهب المصنوعة منهما الاصنام وعن سائر ما يوجد في بيوت الاصنام · ومما

يضحك منهُ ايضاً في ما يظهر أمرهم في تث ٢٣ : ١٣ ان يحفروا في الارض ويغطوا عذرتهم بالتراب

١١ وايضاً أعظم ما تُطلب التقوى في الكهنة . ويظهر ان شهود جنازة الاصدقاء من قبيل التقوى فقد اثنى الكتاب في ذلك عَلَى طوبيا كما في طو ١ وايضاً قد يكون احياناً من قبيل التقوى التزوج بفاجرة لما في ذلك من احصانها . فيظهر اذن انهُ لم يكن من الصواب نهي الكهنة عن هذين الامرين في اح ٢١

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٨ : ١٤ « اما انت فقد أُقمتَ من الرب الهك عَلَى خلاف ذلك » فان هذا يُفهَم منهُ ان هذه العبادات فُرِضَت من الله ايثاراً بها لذلك الشعب . فهي اذن ليست خارجة عن الصواب أو مفروضة اعتباطاً

والجواب ان يقال ان شعب اليهود كان مصطفىً بالخصوص لعبادة الله كما مرَّ في الفصل الآنف واخصهم في ذلك الكهنة وكما ان سائر الاشياء التي تستعمل لعبادة الله لا بد من امتيازها بشيء اجلالاً للعبادة الالهية كذلك وجب ان تمتاز سيرة ذلك الشعب ولاسيما الكهنة بامور ملائمة للعبادة الالهية الروحانية او الجسمانية . والعبادة الناموسية كانت رمزاً الى سر المسيح فكان كل ما يصنعونهُ فيها رمزاً الى ما يختص بالمسيح كقوله في ١ كور ١٠ : ١١ « فهذه كلها كانت تعرض لهم رموزاً » ولهذا يمكن تعليل هذه العبادات بوجهين احدهما مناسبتها للعبادة الالهية والثاني رمزها الى شيء يتعلق بسيرة المسيحيين

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الشريعة كانت تجعل للدنس او النجاسة نوعين كما مرَّ في الفصل الآنف احدهما نجاسة الاثم الذي كانت النفس تتدنس بهِ

والآخر نجاسة نوعٍ من الفساد يتدنس بهِ الجسدَ على نحوٍ ما · فباعتبار النجاسة الاولى ليس شيءٌ من اجناس الاطعمة في طباعهِ نجساً او مدنساً للانسان وعليه قوله في متى ١٥ : ١١ «ليس ما يدخل الفم ينجس الانسان بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجس الانسان» ويراد بذلك الخطايا · على انهُ قد تدنس بعض الاطعمة النفس بالعرض اي من حيث توكل على خلاف مقتضى الطاعة اوالنذر او بشهوةٍ مفرطة او من حيث تهيج الى الدعارة وهذا ما يحمل بعض الناس على الامساك عن الخمر واللحوم · واما باعتبار النجاسة الجسمانية اي الناشئة عن نوعٍ من الفساد فتكون لحوم بعض الحيوانات نجسة اما لاغتذائها باشياءَ نجسة كالخنزير او لقذارة عيشتها مثل بعض الحيوانات التي تأوي الى باطن الارض كالناجذ والجرذان ونحوها مما تخبث لذلك ايضاً رائحتهُ او لان لحومها تولد في الاجسام البشرية اخلاطاً فاسدة بما فيها من فرط الرطوبة او اليبوسة ولهذا حُظِرت عليهم لحوم الحيوانات ذوات الحافر اي التي لها ظفرٌ واحدٌ غير مشقوق لما فيها من الصفة الترابية وكذلك حُظِرَت عليهم لحوم الحيوانات التي لها في ارجلها شقوق كثيرة لفرط ما بها من الحدة والحرارة كلحوم الاسد ونحوهِ ولحوم بعض جوارح الطيور لفرط يبوستها وبعض الطيور المائية والاسماك التي ليس لها زعانف وفلوس كثعبان الماء ونحوه لفرط رطوبتها · وابيح لهم اكل الحيوانات المجترة والمشقوقة الاظفار لسلامة اخلاطها واعتدال مزاجها فانها ليست مفرطة الرطوبة كما تدل عليهِ الاظفار ولا مفرطة الصفة الترابية اذ ليس لها حافرٌ بل ظفر مشقوق وابيح لهم ايضاً من الاسماك ما كان اكثر يبوسةً وهو المراد بما لهُ فلوس وزعانف فان مزاج الاسماك الرطب يصير بذلك معتدلاً ومن الطيور ما كان اكثر اعتدالاً كالدجاج والحجل ونحوهما — وقد كان لذلك علة اخرى ايضاً وهي التنفير من عبادة الاوثان

فان الوثنيين وخصوصاً المصريين الذين كان بنو اسرائيل عائشين بين ظهرانيهم كانوا يذبحون للاوثان هذه الحيوانات المحظورة او يستخدمونها للسحر واما الحيوانات المباحة لليهود فلم يكونوا ياكلونها بل كانوا يعبدونها كآلهة او كانوا يتحرجون من اكلها لعلةٍ اخرى كما مرَّ في ف ٣ — وقد كان لذلك علةٌ ثالثة ايضاً وهي اجتناب الافراط في السعي وراء تحصيل الغذاء ولهذا ابيحت لهم تلك الحيوانات التي يسهل الحصول عليها

الا انهُ قد حُظِر عليهم بالاجمال دم الحيوانات عموماً وشحمها اما الدم فاولاً لاجتناب القساوة حتى يأنفوا بذلك من سفك الدم البشري كما مرَّ في ف ٣ وثانياً لاجتناب طقس عبادة الاوثان لانهُ كان من عادة الوثنيين ان ياكلوا مجتمعين حول الدم المتجمع اكراماً للاوثان لاعتقادهم انها تُسرُّ جداً بالدم ولهذا امر الربُّ ان يراق الدم ويُغطَّى بالتراب ولذلك حُظِر عليهم ايضاً اكل الحيوانات المخنوقة لعدم مفارقة دمها اللحم او لانها تتعذب جداً بهذه الميتة مع ان الرب اراد ان لا تقسو قلوبهم حتى على الحيوانات العجم ليزدادوا بممارسة الشفقة عليها تجافياً عن القساوة على الانسان — واما الشحم فاولاً لان عبدة الاوثان كانوا يجتمعون لاكلهِ اكراماً لآلهتهم وثانياً لانهُ كان يُحرَق اكراماً لله وثالثاً لانهُ لا يتولد عنهُ وعن الدم غذاءٌ صالح وقد علَّل ذلك بهِ الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين ٣ ف ٤٨ — واما تحريم اكل العروق فقد ورد تعليله في تك ٣٢ : ٣٢ بقوله « لا ياكل بنو اسرائيل العرق لان الملاك لمس عرق وركِ يعقوب فانذهل »

اما العلة الرمزية لذلك فهي انهُ يشار بجميع هذه الحيوانات المحرمة الى بعض الخطايا التي انما حُرِّمت تلك الحيوانات رمزاً اليها وعليه قول اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ٦ ف ٧ « اذا نُظِر في الخنزير والحمل

فكلاهما طاهر في طباعهِ لان كل ما خلق الله حسنٌ وانما يُعتَبر الحمل طاهراً والخنزير نجساً في دلالتهما على حد قولك الأَبله والحكيم فكلاهما باعتبار طبيعة لفظهِ وحروفه ومقاطعه المركَّب منها طاهر واما باعتبار دلالتهما فاحدهما طاهرٌ والآخر نجس » فان الحيوان الذي يجتر وهو مشقوق الظفر طاهرٌ في دلالتهِ لان شق الظفر يدل عَلَى تمايز العهدين او تمايز الأَب والابن او تمايز الطبيعتين في المسيح او على تباين الخير والشر والاجترار يدل عَلَى امعان النظر في الكتاب المقدس واصابة معناه وكل ما خلا عن احد هذين فهو نجس بالمعنى الروحي — وكذا ما كان من الاسماك له فلوس و زعانف فهو طاهر في دلالتهِ فان الزعانف تدل عَلَى الحيوة العالية او عَلَى التامل والفلوس تدل عَلَى شظف العيش وكلاهما ضروري للطهارة الروحية — واما الطيور فقد حُرّم منها اجناسٌ خاصة فالنسر الذي يحلّق في طيرانهِ حرّمت فيهِ الكبرياء والانوق المعادي للخيل والناس حُرّم فيها ظلم المقتدرين ويشار بالحدإ الذي يغتذي بصغار الطيور الى الذين يعنتون الفقراء وبالصدى الشديد الاحتيال الى الناس الماكرين وبالعقاب الذي يتبع الجيش متوقعاً ان ياكل اشلاء القتلى الى الذين يتوقعون موت الناس وفِتَنهم ليجروا لانفسهم من ذلك مكسبا وباصناف الغربان الى الذين يسوّدون انفسهم بالملاذ او الذين ليس لهم عاطفة الوداد المحمود لان الغراب الذي أُطلِقَ من السفينة لم يعد اليها وبالنعام الذي مع كونهِ من الطير لا يقوى على الطيران بل انما يُسِفُّ إِسفافاً الى الذين يجاهدون في سبيل الله وهم منهمكون في المشاغل العالمية وبالخطّاف الذي له بصرٌ حادٌّ في الليل ولكنهُ لا يبصر في النهار الى الذين هم حكماء في الزمنيات وجهالٌ في الروحيات وبالسأف الذي يطير في الهواء ويسبح في الماء الى الذين يكرمون الختان والمعمودية او الى الذين يريدون ان يطيروا بالتامل ولكنهم يعيشون في

مياه اللذات وبالبازي الذي يستعين بـهِ الناس عَلَى الصيد الى الذين يعاونون المقتدرين عَلَى سلب الفقراء وبالبوم الذي يلتمس طعامهُ في الليل ويتخفى في النهار الى اهل الدعارة الذين يرومون ان يستتروا في ما يأتونهُ من الاعمال الليلية وبالزُمَّج الذي من طبعهِ ان يمكث طويلاً تحت موج الماء الى الشرهين الذين ينغمسون في مياه الترف · واما الباشق فهو طائر في افريقية ذو منقار طويل يأكل الحيات ولعله البجع ويشار بـهِ الى الحسودين الذين ينتعشون بمصائب الآخرين التي تشبَّه بالحيات والرخم طائرٌ ابيض اللون له عنق طويل ينتشل بواسطتهِ قوتَهُ من عمق الارض او الماء ويجوز ان تكون الاشارة بهِ الى الناس الذين يتوسلون ببياض البرارة الظاهر الى التماس المكاسب الارضيـة واللقلق طائر يوجد في انحاء المشرق ذو منقارٍ طويل له في حلقهِ حويصلات يودعها اولاً طعامهُ ثم يرسلهُ بعـد ساعةٍ الى بطنهِ والاشارة به الى البخلاء الذين يفرطون في العناية باحتجان ضروريات المعاش والقوق له دون سائر الطيور رجلٌ عريضة للسباحة واخرى مشقوقة للمشي لانهُ يسبح في الماء كالبط ويمشي على الارض كالحجل وهو يأكل ويشرب معاً لانهُ يبل بالماء كل طعامٍ يأكلهُ والاشارة بهِ الى الذين لا يريدون ان يفعلوا شيئاً على حسب ارادة غيرهم بل انما يفعلون ما كان مبتلاً بماء ارادتهم فقط ويشار بالشاهين المعروف بالصقر الى الذين « ارجلهم مسرعة الى سفك الدم » وبالببغاء التي هي طائرٌ ذو شقشقة الى المهذارين وبالهدهد الذي يبني الحوصةُ في الزبل ويأكل السرقين المنتن وله تغريدٌ يشبه النواح الى كآبة العالم التي تحدث الموت في غير الاطهـار من الناس وبالخفاش الذي يُسِف في طيرانهِ إسفافاً الى الذين لتخرجهم في العلوم العالمية لا يستلذون الاّ الامور الارضية — واما الطيور السالكة عَلَى اربعٍ فانما ابيح لهم منها ما له رجلان اطول من يديهِ يقوى بهما على الوثوب واما ما كان

منها يدب على الارض ولا يستطيع الوثوب فقد حرّم عليهم لان الذين لا يستفيدون من تعليم المبشرين الاربعة فيرتفعوا بهِ الى العلى يُعتبَرون انجاساً — واما تحريم الدم والشحم والعروق فالاشارة بــه الى تحريم القساوة واللذة والقوة على الخطإِ

وعلى الثاني بان الناس كانوا ياكلون من شجر الارض وسائر نباتها قبل الطوفان ايضاً واما اللحوم فيظهر انهم اخذوا ياكلون منها بعد الطوفان فقد قيل في تك ٩ : ٣ « كبقول العشب اعطيتكم كل لحم » وذلك لان اكل نبات الارض هو بالاحرى من مذاهب سذاجة المعيشة واما اكل اللحوم فهو من مذاهب الترف والتأنق في المعيشة لان الارض تنبت العشب من تلقــاء نفسها او لانهُ بكلفةٍ يسيرة يكثر نباتها واما الحيواناب فيُحتاج في تغذيتهــا او اخذها الى كلفة كبيرة ولهذا لما اراد الله ان يكون لشعبهِ معيشة اسذج حرم عليهم كثيراً من اجناس الحيوانات لا من اجناس النبات — او لان الحيوانات كانت تُذبَح للاوثان بخلاف النبات

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم

وعلى الرابع بانهُ وان كان الجدي لا يشعر بكيفية طبخ لحمانهِ الاَّ انهُ لا يخفى مــا في استعمال لبن امهِ الذي اغتذى بهِ في طبخ لحمهِ من القساوة في قلب الطابخ — او يقال ان الوثنيين كانوا في اعياد اوثانهم يطبخون لحم الجدي على هذا النحو اما ليقربوه لها او لياكلوه ولهذا بعد ان تكلم الكتاب على اقامة الاعياد في خروج ٢٣ قال «لا تطبخ الجدي بلبن امهِ »

اما علة هذا التحريم الرمزية فهي الاشارة الى ان المسيح الذي هو جديٌ بسبب « شبه جسد الخطيئة » لم يكن ينبغي ان يُطبَخ اي يقتل من اليهود بلبن امهِ اي في عهد طفوليتهِ — او الاشارة الى ان الجدي اي الخاطئ لا ينبغي ان

يُطبَخ بلبن امهِ اي لا ينبغي ان يُجامَل بالتملُّق

وعلى الخامس بان الوثنيين كانوا يقربون لآلهتهم الاثمار الأُولى التي كانوا يعتبرونها سعيدةً او انهم كانوا يحرقونها لاعمالٍ سحرية ولهذا أُمرَ اليهود ان يعتبروا ثمر السنين الثلاث الاولى رجساً لان اشجار تلك الارض التي تُزرَع او تلقح او تُغرَس تكاد كلها تُثمر بعد ثلاث سنين وقلما يحدث ان يُزرَع نوى اثمار الشجرة او بذرها الخفي لان ذلك يقتضي اكثر من ثلاث سنين لإثمارها غير ان الشريعة اعتبرت ما يحدث في الغالب · واما اثمار السنة الرابعة فكانت تقرَّب لله على انهــا بواكير الاثمار الطاهرة واما اثمار السنة الخامسة وما بعدها فكانت تؤكل

واما العلة الرمزية لذلك فهي الاشارة الى انهُ بعد حالات الناموس الثلاث التي احداها من ابراهيم الى داود والثانية من داود الى الجلاء البابلي والثالثــة من هذا الجلاء الى المسيح ينبغي ان يقرَّب لله المسيحُ الذي هو ثمرة الناموس—او الاشارة الى انهُ لا ينبغي ان يكون لنا ثقة باوائل اعمالنا لنقصانها

وعَلَى السادس بان «لبسة الانسان تخبر بما هو عليهِ » كما في سي ١٩ : ٢٧ ولهذا اراد الرب ان يمتاز شعبهُ عن سائر الشعوب لا بسمة الختان في اللحم فقط بل باللباس ايضاً ومن ثمه حُرِّم عليهم ان يلبسوا ثوباً منسوجاً من صوف وكتان معاً وان تتخذ المرأة لباس الرجل او بالعكس وذلك لوجهين اولاً لاجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يستعملون في اعياد آلهتهم هــذه الثياب المنسوجة من اصنافٍ مختلفة وكانت النساء ايضاً تتقلد في عيد المريخ سلاح الرجال وكان الرجال بعكس ذلك يتزيون في عيد الزهرة بلباس النساء — وثانياً لاجتناب الدعارة لان تحريم الاختلاط في نسج الثياب يراد بهِ تحريم كل مخالطة غير مرتبة بين الرجل والمرأة ولان اتخاذ المرأة لباس الرجال

وبالعكس مهيجٌ للشهوة وباعثٌ على الشبق

اما العلة الرمزية لذلك فهي الاشارة بتحريم الثوب المنسوج من صوف وكتان معًا الى تحريم الجمع بين سذاجة البرارة المشار اليها بالصوف ودقة الخبث المشار اليها بالكتان وبتحريم لباس الرجل على المرأة ولباس المرأة على الرجل الى نهي المرأة عن انتحال وظيفة التعليم او غيرها من الوظائف الخاصة بالرجال ونهي الرجل عن التخنث الخاص بالنساء

وعلى السابع بان الرب أمر ان يجعلوا على اذيال ثيابهم اهدابًا سمنجونية تمييزًا بذلك لشعب اسرائيل عن سائر الشعوب كما قال ايرونيموس في تفسيره آية متى ٢٣ : ٦ فكانوا يثبتون بذلك انهم يهود ولهذا كان النظر الى هذه العلامة يذكّرهم بشريعتهم

اما قوله « واعقدها على يدك ولتكن دائمًا امام عينيك » فالفريسيون لم يكونوا يحسنون تفسيره فانهم كانوا يكتبون الوصايا العشر على عصائب يعقدونها على جباههم كاكليل لتتحرك امام اعينهم مع انما مراد الرب بعقدها على اليد عقدها في العمل وبجعلها امام الاعين جعلها موضوعًا للتامل . ويراد ايضًا بالاسلاك السمنجونية التي تُجعَل على الثياب الاشارة الى المقاصد السماوية التي يجب ان تكون في جميع اعمالنا . ويجوز مع ذلك ان يقال ان ذلك الشعب لما كان جسدانيًا وغليظ الرقبة وجب حمله على حفظ الشريعة بهذه الامور المحسوسة

وعلى الثامن بان للانسان عاطفتين عاطفة عقل وعاطفة شفقة فباعتبار عاطفة العقل لا فرق في ما يفعله بالحيوانات العجم لان الله اخضعها كلها لسلطانه كقوله في مز ٨ : ٨ « اخضعتَ كل شيءٍ تحت قدميهِ » وبهذا الاعتبار قال الرسول ان الله لا تهمهُ الثيران لان الله لا يسأل الانسان عما يفعله بالثيران او بغيرها من

الحيوانات · وباعتبار عاطفة الشفقة ينعطف الى الحيوانات الأُخر ايضاً لانهُ لما كانت الشفقة تنبعث عن آلام الغير وكان يحدث ان الحيوانات العجم ايضاً تشعر بالعذاب جاز ان تنبعث في الانسان عاطفة الشفقة حتى عن آلام الحيوانات · ومن شأن الذي تاخذه عاطفة الشفقة على الحيوانات ان يزداد بذلك استعداداً لان تاخذه عاطفة الشفقة على الناس وعليهِ قوله في ام ١٢ : ١٠ « الصديق يعرف نفوس بهائمهِ اما احشاء المنافقين فقاسية » ومن ثمة فحملاً لشعب اليهود النازع الى القساوة عَلى الشفقة اراد الله ان يتمرسوا في الشفقة حتى عَلى الحيوانات العجم فنهاهم عن ان يفعلوا بها ما يظهر انهُ من قبيل القساوة ولهذا نهاهم عن ان يطبخوا الجدي بلبن امهِ وعن ان يكموا الثور في دياسهِ وعن ان يقتلوا الأُم مع الفراخ — وان جاز ان يقال ايضاً انهم نُهوا عن ذلك تنفيراً لهم من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا يتحرجون من ترك الثيران تاكل من الحنطة في وقت الدياس ولان بعض السحرة ايضاً كانوا يستعملون في سحرهم من الطير الأُم الحاضنة وفراخها الماخوذة معها لكي تكون تربية البنين مقرونةً بالنماء والسعادة ولانهُ كان يُعتَبر ايضاً من حسن الطالع في التطير ان توجد الأُم حاضنة فراخها

واما تحريم المخالطة بين الحيوانات المختلفة النوع فقد كان لها ثلاث علل حرفية الأُولى التنفير من عبادة الاوثان عند المصريين فان هؤلاء كانوا يستعملون مخالطة الانواع المختلفة لتكريم الكواكب التي لها بحسب قراناتها المختلفة تأثيرات مختلفة وعلى انواع مختلفة · والثانية النهي عن الجماع المنافي الطبع · والثالثة قطع سبيل الشهوة بالاجمال لان الحيوانات المختلفة النوع يعسر وقوع المخالطة بينها ما لم يدفعها الانسان الى ذلك · والنظر الى نزاء الحيوانات يهيج في الانسان حركة الشهوة ولذلك ورد في جملة تقليدات اليهود الأمر بان

يصرف الناس انظارهم عن الحيوانات المتزاوجة كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين ق ٣ ف ٤٩

اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الثور الدائس اي الواعظ الحامل حنطة التعليم لا ينبغي ان يُحرَم القوت الضروري كما قال الرسول في ١ كور ٩ — ولا ينبغي ايضاً ان ناخذ الأُم مع فراخها لانهُ في بعض المواقع يجب التمسك بالمعاني الروحية التي هي بمنزلة الفراخ وترك التمسك بالحرف الذي هو بمنزلة الأُم كما في جميع الطقوس الناموسية — ويُحرَم ايضاً علينا ان نجعل البهائم تزاوج نوعاً آخر من الحيوانات اي ان نجعل عامة الشعب يختلطون بالوثنيين او باليهود

وعلى التاسع بان العلة الحرفية للنهي عن الجمع بين نوعين مختلفين في الزراعة هي التنفير من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا اكراماً للنجوم يجمعون بين الانواع المختلفة في الزروع والحيوانات والثياب تمثيلاً بذلك لقرانات النجوم المختلفة — او يقال ان اختلاط هذه الانواع المختلفة يُنهَى عنهُ تنفيراً من الجماع المنافي الطبع — على ان لذلك علةً رمزية ايضاً فان قوله « لا تزرع كرمك صنفين » يجب ان يُفهَم بالمعنى الروحي اي ان الكنيسة التي هي الكرم الروحي لا ينبغي ان يُزرَع فيها تعليمٌ اجنبيٌ — وكذلك الحقل اي الكنيسة لا ينبغي ان يزرع من زرعين مختلفين اي من التعليم الكاثوليكي والاراتيكي — ومثله ايضاً لا ينبغي ان يُحرَث على ثورٍ وحمارٍ معاً اي لا ينبغي ان يشارك الجاهل الحكيم في الوعظ لان احدهما يعوق الآخر

وعلى الحادي عشر [1] بان السحرة وكهنة الاوثان كانوا يستعملون في

[1] ان الجواب عَلَى الاعتراض العاشر ساقط من كثيرٍ من النسخ ومن الطبعة اللاوونية التي اعتمدناها في هذه الترجمة غير ان بعض النسخ اثبتتهُ بالنص التالي :

طقوسهم عظام الناس الاموات او لحومهم فاستئصالاً لعبادة الاوثان امر الرب الكهنة الصغار الذين كانوا يقومون بخدمة القدس في اوقات معينة ان لا يتنجسوا بميتٍ ما لم يكن من الاقربين اليهم نسباً كالأب والام ومن يشبههما من الانسباء · واما الحبر فقد كان يجب عليهِ ان يكون متاهباً دائماً لخدمة القدس ولذلك نُهيَ مُطلقاً عن ان يدنو من الاموات ولو كانوا من انسبائهِ — وقد أُمروا ايضاً ان لا يتزوجوا بفاجرة او مطلقة بل بعذراء اولاً رعايةً لكرامة الكهنة الذين يظهران مثل هذه الزيجات تخفض شيئاً من حرمة مقامهم وثانياً بسبب البنين الذين يكون دنس امهم عاراً عليهم وهذا كان يجب اجتنابهُ خصوصاً لذلك العهد الذي كان يُولى فيهِ مقام الكهنوت بالارث — وقد نُهوا ايضاً عن حلق رؤوسهم ولحاهم وعن تخديش ابدانهم اجتناباً لطقس عبادة

وعَلَى العاشر بانهُ قد اصيب بالنهي عن الفضة والذهب في تث ٧ لا لانهما غير مخضعين لسلطان الناس بل لان كل ما كانت الاوثان مصنوعةً منهُ كان مبسلاً كالاوثان لشدة كراهة الله له كما يتضح من الموضع المشار اليهِ حيث يقال بعد ذلك « لا تدخل بيتك شيئاً من الوثن لئلا تصير مبسلاً مثلهُ » وايضاً لانهم لو أُحلَّ لهم الذهب والفضة لسهُلَ لهم اشتهاؤهما السقوط في عبادة الاصنام التي كان اليهود جانحين اليها — واما الامر الثاني الوارد في تث ٢٣ بتغطية العذرة في التراب فهو منطبق عَلَى العدل واللياقة اولاً للطهارة البدنية وثانياً لحفظ نقاوة الهواء وثالثاً لما كان يقتضي من حرمة مسكن العهد القائم في المحلة والذي كان يقال ان الربَّ يحل فيهِ كما هو واضحٌ هناك حيث اورد علة ذلك الامر بقولهِ عَلَى اثره « لان الرب الهك سائرٌ في وسط محلتك ليخلصك الخ فلتكن محلتك مقدسة (اي طاهرة) ولا يرَ فيها شيءٌ من النتن » — واما العلة الرمزية لذلك فهي عَلَى ما قال غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٣١ ف ١٣ الاشارة الى ان الخطايا التي تصدر عن احشاء عقلنا كالعذرة المنتنة يجب ان تغطى بالتوبة حتى يرضى الله عنا كقولهِ في مز ٣١ « طوبى لمن غفرت معصيتهُ وسترت خطيئتهُ » او انها عَلَى ما قال الشارح الاشارة الى انهُ متى عرف الناس شقاء حالتهم وجب عَلَى المتدنسين منهم بكبرياء العقل ان يستتروا متضعين في حفرة التامل العميق و يتطهروا (م)

الاوثان لان كهنة الوثنيين كانوا يحلقون رؤوسهم ولحاهم كقوله في باروك ٦ : ٣٠ « الكهنة يجلسون باقمصة ممزقة وهم محلوقو الرؤوس واللحى » وقد كانوا ايضاً في اعياد الاوثان « يتخدشون بالسيوف والرماح » كما في ٣ ملوك ١٨ : ٢٨ . ولهذا أُمر كهنة العهد العتيق بضد ذلك

اما العلة الروحية لذلك فهي انهُ يجب على الكهنة ان يكونوا براءً كل البراءة من الافعال الميتة التي هي اعمال الخطيئة وان لا يحلقوا رؤوسهم اي لا يتجردوا من الحكمة وان لا يحلقوا لحاهم اي لا يتعروا من كمال الحكمة وان لا يمزقوا ثيابهم او يخدشوا ابدانهم اي ان لا يلتطخوا بفساد الانشقاق

المبحث الثالث بعد المئة

في مدة الرسوم الطقسية — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في مدة الرسوم الطقسية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الرسوم الطقسية هل كانت قبل الشريعة — ٢ هل كان لها في زمان الشريعة قوة على التبرير — ٣ هل زالت بمجيء المسيح — ٤ في ان حفظها بعد المسيح هل هو خطيئة مميتة .

الفصل الاول

في ان طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة

يتخطى الى الاول بان يقال . يظهر ان طقوس الشريعة كانت قبل الشريعة فان القرابين والمحرقات هي من طقوس الشريعة العتيقة كما مرَّ في المبحثين الآنفين . وهي كانت قبل الشريعة ففي تك ٤ « ان قاين قدم من ثمر الارض تقدمةً للرب . وقدم هابيل ايضاً من ابكار غنمهِ ومن سمانها » وفيهِ ٨ و ٢٢ ان نوحاً وابراهيم قدما محرقاتٍ للرب . فطقوس الشريعة العتيقة اذن كانت قبل الشريعة

٢ وايضاً ان بناءَ المذبح ومسحهُ هما من طقوس الاقداس . وهذان كانا قبل الشريعة فقد ورد في تك ١٣ : ١٨ ان ابراهيم بنى مذبحاً للرب وورد

فيهِ ٢٨ : ١٨ ان يعقوب أَخذ حجرًا واقامهُ نصباً وصبَّ عليهِ دهناً · فطقوس الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

٣ وايضاً يظهر ان الختان كان اول اسرار الشريعة · وهو كان قبل الشريعة كما في تك ١٧ وكذلك الكهنوت ايضاً كان قبل الشريعة ففي تك ١٣ : ١٨ ان « ملكيصادق كان كاهناً لله العلي » فطقوس الاسرار اذن كانت قبل الشريعة

٤ وايضاً ان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة ترجع الى طقوس العبادات كما مرَّ في البحث الآنف · وهذه التفرقة كانت قبل الشريعة ففي تك ٧ : ٢ « خذ من جميع الحيوانات الطاهرة سبعةً سبعةً · · ومن الحيوانات التي ليست طاهرة اثنين اثنين » فطقوس الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ « هذه هي الوصايا والطقوس التي امرني الرب الهكم ان اعلمكم اياها » ولو كانت تلك الطقوس موجودةً من قبل لم يكن حاجة الى ان يتعلموها · فطقوس الشريعة اذن لم تكن قبل الشريعة

والجواب ان يقال ان طقوس الشريعة كان يقصد بها امران عبادة الله والرمز الى المسيح كما يتبين مما تقدم في المبحثين الآنفين وكل من يعبد الله لا بد ان يعبده بطرقٍ معينة ترجع الى العبادة الخارجة · وطرق العبادة الالهية تعين بالرسوم الطقسية كما ان طرق معاملاتنا للقريب تعيَّن بالرسوم القضائية كما مرَّ في مب ٩٩ ف ٤ ولهذا فكما كان يوجد بين الناس بوجه العموم احكامٌ قضائية لم ترسَم بسلطان الشريعة الالهية بل انما ارشدت اليها الفطرة كذلك كان يوجد بعض طقوس لم تعين بسلطان شريعةٍ بل بارادة من كان يعبد الله من الناس وتقواهم · غير انهُ لما كان قد وجد ايضاً قبل الشريعة رجال خُصُّوا بروح النبوَّة وجب ان يُعتقَد ان الله ارشدهم بمثل

شريعةٍ خاصة الى ان يجعلوا لعبادتهِ طريقةً معينة تناسب العبادة الباطنة وتلائم الرمز الى اسرار المسيح التي كان يشار اليها ايضاً بغير ذلك من اعالهم كقوله في ١ كور ١٠: ١١ «فهذه الامور كلها كانت تعرض لهم رموزاً» فقد كان اذن قبل الشريعة بعض الطقوس لكنها لم تكن طقوساً شرعية اذ لم تكن مرسومة بشريعةٍ مدوّنة

اذاً اجيب على الاول بان الأقدمين كانوا قبل الشريعة يقدمون هذه التقادم والقرابين والمحرقات بمجرد تقواهم وارادتهم الخاصة على حسبما كان يظهر لهم ملائماً لان يجاهروا بتقريبهم لاكرام الله ما انعم بهِ عليهم انهم يعبدون الله الذي هو مبدأُ جميع الاشياء وغايتها

وعلى الثاني بان الاقدمين اقاموا ايضاً بعض الاقداس لانهم كانوا يستنسبون ان يجعلوا لتكريم العزة الالهية امكنة منفردة عن سواها مخصوصة بعبادة الله

وعلى الثالث بان سر الختان كان مرسوماً بامرٍ الهي قبل الشريعة ولذلك لا يجوز ان يجعل من اسرار الشريعة بمعنى انهُ رُسِمَ فيها بل بمعنى انهُ حُفِظَ فيها فقط وهذا ما اراده الرب بقولهِ في يو ٧ : ٢٢ «ليس الختان من موسى بل من آبائهِ» — وقد كان الكهنوت ايضاً قبل الشريعة عند من كان يعبد الله ولكنهُ كان بتعيينٍ بشريٍ لانهم كانوا يولون هذا المقام ابكار البنين

وعلى الرابع بان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة لم تكن قبل الشريعة باعتبار اكلها فقد قيل في تك ٩ : ٣ «كل متحركٍ وحيٍ يكون لكم ماكلاً» بل باعتبار تقدمة القرابين فقط لانهم انما كانوا يقربون القرابين من حيوانات مخصوصة. على انهُ اذا كان قد وجد في ذلك العهد فرق بين الحيوانات من جهة اكلها فلم يكن ذلك لاعتبار اكلها محرماً بل أنفةً منها او بسبب العادة

كما قد نجد الان ايضاً بعض المآكل يُستنكف منها في بعض البلدان وتؤكل في غيرها

ألفصلُ الثاني

في ان طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوةٌ عَلَى التبرير

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر انهُ كان لطقوس الشريعة العتيقة في عهد الشريعة قوة عَلَى التبرير فان التطهير من الخطيئة وتقديس الانسان هما من قبيل التبرير · وقد ورد في خر ٢٩ : ٢١ ان الكهنة وثيابهم كانت تقدس بنضح الدم ودهن المسح وقيل في اح ١٦ : ١٦ ان الكاهن كان بنضح دم العجل يطهر القدس من نجاسات بني اسرائيل ومعاصيهم وذنوبهم · فقد كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوةٌ على التبرير

٢ وايضاً ما بهِ يُرضي الانسان الله يرجع الى البرارة كقوله في مز ١٠ : ٨ « الربُّ بارٌّ ويحب البرارة » وقد كان بعضهم يُرضُون الله بالطقوس كقوله في اح ١٠ : ١٩ « كيف استطعتُ ان ارضي الله بالطقوس مع ما انا عليهِ من كآبة النفس » فقد كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوةٌ على التبرير

٣ وايضاً ما كان من قبيل العبادة الالهية فهو بالنفس اخص منهُ بالجسم كقوله في مز ١٨ : ٨ « شريعة الرب لا عيب فيها تهدي النفوس » وطقوس الشريعة العتيقة كان يُطهَّر بها الابرص كما في اح ١٤ فلأَن كانت تقوى على تطهير النفوس بالتبرير أولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٢١ « لو أُعطيتْ شريعةٌ تقدر ان تبرر لكان المسيح مات سُدًى » اي لغير سببٍ وهذا ممنوع · فطقوس الشريعة العتيقة اذن لم تكن مبرِّرة

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كان يُلحَظ فيها نوعان من النجاسة

كما مرَّ في المبحث الآنف احداها روحية وهي نجاسة الاثم والاخرى بدنية وهي التي كانت تعدم صاحبها الاهلية للعبادة الالهية كنجاسة الابرص او من كان يمس نبيلةً والنجاسة بهذا المعنى لم تكن سوى نوعٍ من العجز [1] فطقوس الشريعة العتيقة كان لها قوة على التطهير من هذه النجاسة لان هذه الطقوس كانت ادويةً مرسومة من الشريعة لازالة هذه النجاسات الناشئة عن نظام الشريعة وعليهِ قول الرسول في عبر ٩ : ١٣ ان « دم التيوس والثيران ورماد العجلة الذي يُرشُّ على النجسين يقدسهم لتطهير الجسد » وكما ان هذه النجاسة التي كانت تُطهَّر بهذه الطقوس كانت بالجسد اخص منها بالنفس كذلك دعا الرسول هذه الطقوس برارات جسدية بقولهِ هناك ع ١٠ « برارات جسدية وضعت الى زمان الاصلاح » ولكنها لم يكن لها قوة على التطهير من نجاسة الروح التي هي نجاسة الاثم لان التطهير من الخطايا لم يكن ممكناً الا بالمسيح « الذي يرفع خطايا العالم » كما في يو ١ : ٢٩ ولما كان سر تجسد المسيح وتألمهِ لم يتم حقيقةً في ذلك العهد لم يكن ممكناً ان يكون لتلك الطقوس العتيقة في نفسها حقيقةً ما لاسرار الشريعة الجديدة من القوة المنبعثة عن المسيح المتجسد والمتألم فلم يكن لها من ثم قوةٌ على التطهير من الخطيئة كقول الرسول في عبر ١٠ : ٤ « لا يمكن ان دم الثيران والتيوس يزيل الخطايا » ولهذا دعاها في غلا ٤ : ٩ « اركاناً فقيرة وضعيفة » والمراد بضعفها عجزها عن التطهير من الخطيئة غير ان ضعفها هذا ناشئ عن فقرها اي عدم اشتمالها في نفسها على النعمة .

على انهُ كان ممكناً لانفس المؤمنين في عهد الشريعة ان تتصل بالمسيح المتجسد والمتألم بالايمان فيتبرروا هكذا بايمان المسيح الذي كان يُعلَن على نوعٍ

[1] المراد بالعجز هنا عدم الاهلية للخدم المقدسة كما في اصطلاح اللاهوتيين (م)

ما برعاية هذه الطقوس من حيث كانت رمزًا الى المسيح ولهذا كانت تقرب في الشريعة الجديدة قرابين عن الخطايا لا لان تلك القرابين كان لها من نفسها قوة على التطهير من الخطيئة بل لانها كانت مظهرًا للايمان الذي كان يطهر من الخطيئة · والشريعة نفسها المعت الى ذلك بطريقة كلامها فقد قيل في اح ٤و٥ انهُ متى قرب الخاطئ القرابين عن الخطيئة يصلي الكاهن لاجلهِ فيغفر له وبذلك اشارة الى ان الخطيئة تغفر لا بقوة القرابين بل بايمان المقربين وتقواهم — ومع ذلك ينبغي ان يُعلَم ان تطهير الطقوس العتيقة من النجاسات البدنية كان رمزًا الى التطهير من الخطايا الذي يحصل بالمسيح

اذا تقرر ذلك تبيَّن ان طقوس الشريعة العتيقة لم يكن لها قوة على التبرير

اذًا اجيب على الاول بان تقديس الكهنة وبنيهم وثيابهم او غير ذلك ايًا كان برش الدم لم يكن المقصود بهِ سوى التعيين للعبادة الالهية وازالة العوائق الحائلة دون تطهير الجسد كما قال الرسول وهو كان رمزًا الى ذلك التقديس الذي بهِ قدس يسوع الشعب بدمهِ كما في عبر ١٣ : ١٢ · والتطهير من الخطيئة ايضًا يجب حمله على ازالة هذه النجاسات البدنية لا على محو الذنب وبهذا المعنى ايضًا يقال ان القدس يطهَّر مع عدم جواز الذنب عليهِ

وعلى الثاني بان الكهنة كانوا يرضون الله في الطقوس بالطاعة والتقوى والايمان بالشيء المرموز اليهِ بتلك الاشياء باعتبارها في انفسها

وعلى الثالث بان تلك الطقوس التي كانت مرسومة لتطهير الابرص لم يكن يُقصَد بها ازالة نجاسة داء البرص وهذا ظاهرٌ من ان هذه الطقوس لم تكن تُستعمل الا لمن قد تطهر من برصهِ كما يدل عليهِ قوله في اح ١٤ يخرج الكاهن الى خارج المحلة فاذا نظر ان البرص قد زال يأمر المتطهر ان يقرب الخ ومن ذلك يظهر ان الكاهن لم يكن يفوَّض اليهِ ازالة البرص بل الحكم بزوالهِ

واما استعمال تلك الطقوس فانما كان الغرض منهُ ازالة نجاسة العجز—ومع ذلك فقد قال بعض انهُ اذا عرض احيانًا ان اخطأ الكاهن في حكمهِ كان الابرص يُطَهَّر بقوةٍ الهية عَلَى سبيل المعجزة لا بقوة القرابين كما كان ينتن فخذ المرأة الزانية عَلَى سبيل المعجزة حين كانت تشرب الماء الذي كان الكاهن قد اوعبهُ لعنات كما في عد ٥ : ٢٧

الفصلُ الثالثُ

في ان طقوس الشريعة العتيقة هل زالت بمجيء المسيح

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال: يظهر ان طقوس الشريعة العتيقة لم تزُل بمجيء المسيح فقد قيل في باروك ٤: ١ «هذا كتاب اوامر الله والشريعةُ التي الى الابد» وطقوس الشريعة هي من جملة احكام الشريعة · فقد وجب اذن ان تبقى الى الابد

٢ وايضاً ان قربان الابرص المتطهر كان من قبيل طقوس الشريعة · وقد أُمر في الانجيل ايضاً ان يقدم الابرص المتطهر هذا القربان كما في متى ٨ : ٤ · فطقوس الشريعة العتيقة اذن لم تزُل بمجيء المسيح

٣ وايضاً ان المعلول يبقى ببقاء العلة · وقد كان لطقوس الشريعة العتيقة علل صوابية من حيث كان يُقصَد بها العبادة الالهية فضلاً عما كان يُقصَد بها ايضاً من الرمز الى المسيح · فلم يجب اذن ان تزول بمجيء المسيح

٤ وايضاً قد رُسم الختان للدلالة عَلَى ايمان ابراهيم وحفظُ السبت تذكاراً لصنيعة الابداع واعيادُ الشريعة تذكاراً لغير ذلك من صنائع الله كما مرّ في المبحث الآنف · وايمان ابراهيم ينبغي ان يكون دائمًا قدوةً لايماننا نحن ايضاً وصنيعة الابداع وسائر صنائع الله ينبغي تذكرها على الدوام · فلا اقلّ اذن من ان الختان والاعياد الناموسية لم يجب ان تزول

لكن يعارض ذلك قول الرسول في كولوسي ٢ : ١٦ — ١٧ « لا يحكم

عليكم احدٌ في المأكول او المشروب او من قبيل عيدٍ او رأس شهرٍ او سبوتٍ مما هو ظلُّ المستقبلات» وقوله في عبر ٨ : ١٣ « فبقوله عهداً جديداً جعل الاول عتيقاً وما عتق وشاخ فهو قريبٌ من الفناء»

والجواب ان يقال ان كل ما في الشريعة العتيقة من الرسوم الطقسية فالغرض منهُ عبادة الله كما مرَّ في مب ١٠١ والعبادة الظاهرة ينبغي ان تكون عَلَى نسبة العبادة الباطنة القائمة بالايمان والرجاء والمحبة . فبحسب اختلاف العبادة الباطنة اذن وجب ان تختلف العبادة الظاهرة . والعبادة الباطنة يجوز ان يُجعَل لها ثلاث حالات الاولى ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات السماوية وبما نتأدى بهِ اليها على ان كليهما مستقبل وهذه كانت حالة الايمان والرجاء في الشريعة العتيقة والثانية ما يتعلق فيها الايمان والرجاء بالخيرات السماوية عَلَى انها مستقبلة وبما نتأدى بهِ اليها عَلَى انهُ حاضرٌ او ماضٍ وهذه هي حالة الشريعة الجديدة والثالثة ما يكون فيها كلا الامرين حاضرين فلا يؤْمَن فيها بشيءٍ عَلَى انهُ غير منظور ولا يُرجَى فيها شيءٌ عَلَى انهُ مستقبل وهذه هي حالة السعداء — فحالة السعداء هذه لن يكون فيها شيءٌ رمزيٌّ يرجع الى العبادة الالهية بل انما يكون فيها الشكر وصوت التسبيح فقط كما في اش ٥١ : ٣ وعليهِ قوله في رؤ ٢١ : ٢٢ عن مدينة السعداء « لم أرَ فيها هيكلاً لان الرب الاله القدير والحملَ هما هيكلها» . وعلى هذا القياس فطقوس الحالة الأُولى التي كانت رمزاً الى الحالة الثانية والثالثة وجب ان تزول بمجيءِ الحالة الثانية وأن تُستَبدَل بطقوس اخرى تناسب حال العبادة الالهية في زمان هذه الحالة اذ الخيرات السماوية مستقبلة وصنائع الله وآلاؤُه التي بها نتأدى الى تلك الخيرات السماوية حاضرة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان قوله ان الشريعة العتيقة تبقى الى الابد يراد

بهِ انها تبقى الى الابد مطلقاً من حيث الرسوم الادبية واما من حيث الرسوم الطقسية فباعتبار الحقيقة المرموز بها اليها

وعلى الثاني بان سر فداء الجنس البشري تم بتألم المسيح ومن ثمهقال الرب في أثنائهِ «قد تم» كما في يوحنا ١٩ : ٣٠ ولهذا وجب ان تزول حينئذٍ بالكلية طقوس الشريعة العتيقة لان حقيقتها قد تمت ودلالةً على ذلك انشق في حين تألم المسيح حجاب الهيكل كما ورد في متى ٢٧ : ٥١ واما قبل تألمهِ اذ كان يعظ ويجترح الآيات فقد كان العمل بالشريعة والانجيل معاً لان سر المسيح كان قد ابتدأ ولكنهُ لم يكن قد تم ولهذا أمر الرب الابرص قبل تألمهِ ان يرعى الطقوس الناموسية

وعلى الثالث بان ما اوردناه في المبحث الآنف من علل الطقوس الحرفية يرجع الى العبادة الالهية التي كانت مبنيةً على الايمان بالآتي ولهذا لما أتى ذلك الذي كان مزمعاً ان يأتي زالت تلك العبادة وجميع العلل الراجعة اليها

وعلى الرابع بان ايمان ابراهيم أُثني عليهِ لكونهِ آمن بما وعده الله بهِ من النسل المستقبل الذي تتبارك بهِ جميع الامم ولهذا كان يجب اعلان ايمان ابراهيم بالختان ما دام ذلك النسل مستقبلاً واما بعد ان تم ذلك فيجب اعلان هذا الايمان بعلامةٍ اخرى اي بالمعمودية التي أُديلت في ذلك من الختان كقول الرسول في كولوسي ٢ : ١١ «خُتنتم ختاناً ليس من فعل الايدي بخلع جسد البشرية بل بختان ربنا يسوع المسيح مدفونين معهُ في المعمودية» — واما السبت الذي كان تذكاراً للخلق الاول فقد استُبدِلَ بيوم الاحد تذكاراً للخلق الجديد الذي ابتدأ بقيامة المسيح · وكذلك قد اديل من سائر اعياد الشريعة العتيقة اعيادٌ جديدة لان الآلاء والصنائع التي أُوتيها ذلك الشعب انما كانت رمزاً الى الآلاء التي أُوتيناها نحن بالمسيح ولهذا اديل من عيد

الفصح عيد تألم المسيح وقيامته ومن عيد العنصرة الذي فيهِ أُنزلت الشريعة العتيقة عيد العنصرة الذي فيهِ أُنزلت شريعة روح الحيوة ومن عيد رؤُوس الشهور عيدالعذراء القديسة التي طلع عليها اولاً نور الشمس اي المسيح بغزارة النعمة ومن عيد الابواق اعياد الرسل ومن عيد التكفير اعياد الشهداء والمعترفين ومن عيد المظال عيد تقديس الكنيسة ومن عيد الحشد والجباية عيد الملئكة او عيد جميع القديسين

الفصل الرابع

في انهُ هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميتة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الطقوس الناموسية يمكن رعايتها بعد تألم المسيح بدون خطيئة مميتة اذ لا يسوغ القول بان الرسل بعد ان قبلوا الروح القدس اقترفوا خطيئةً مميتة لانهم بامتلائهم منهُ لبسوا قوةً من العلاء كما في لو ٢٤ : ٤٩ . وهم بعد نزول الروح القدس عليهم حفظوا الطقوس الناموسية ففي اع ١٦ : ٣ ان بولس ختن تيموتاوس وفيهِ ٢١ : ٢٦ ان بولس اتباعاً لرأي يعقوب « اخذ الرجال وتطهر معهم ودخل الهيكل مبيناً تمام ايام التطهير الى ان يقرَّب عن كل واحدٍ منهم القربان » فيمكن اذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئةٍ مميتة

٢ وايضاً ان اجتناب مخالطة الوثنيين كان من قبيل الطقوس الناموسية وهذا قد رعاه راعي الكنيسة الاول فقد قيل في غلا ٢ : ١٢ « لما كان يقدم بعضهم الى انطاكية كان بطرس يتنحَّى عن الامم ويعتزلهم » فيمكن اذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميتة

٣ وايضاً ان رسوم الرسل لم تجرَّ الناس الى الخطيئة وقد رُسِم بحكم الرسل ان ترعى الامم بعض الطقوس الناموسية ففي اع ١٥ : ٢٨ — ٢٩

« قد رأى الروح القدس ونحن الاَّ نضع عليكم ثقلاً فوق هذه الاشياء التي لا بد منها وهي ان تمتنعوا مما ذبح للاصنام ومن الدم المخنوق والزنى » فيمكن اذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٥ : ٢ « ان اختتنتم فالمسيح لا ينفعكم شيئاً » وليس يحرم ثمرة المسيح سوى الخطيئة المميتة · فالاختتان اذن ورعاية سائر الطقوس بعد تألم المسيح خطيئة مميتة

والجواب ان يقال ان جميع الطقوس هي مظاهر للايمان القائمة بهِ عبادة الله الباطنة والانسان يستطيع ان يظهر الايمان الباطن بالافعال كما يظهره بالاقوال وفي كليهما اذا اظهر الانسان خلاف الصدق يقترف خطيئة مميتة · على ان ايماننا الآن بالمسيح وان كان هو نفس ايمان الآباء الاقدمين بهِ الا انهُ لما كانوا قد تقدموه ونحن متأخرون عنهُ لم يكن تعبيرنا وتعبيرهم عن هذا الايمان بصورةٍ واحدةٍ فهم كانوا يقولون « ها ان العذراء ستحبل وستلد ابناً » بصيغة المستقبل كما في اش ٧ : ١٤ ونحن نقول حبلت وولدت بصيغة الماضي · وعلى هذا النحو كانت طقوس الشريعة العتيقة تدل على المسيح باعتبار انهُ كان مزمعاً ان يولد ويتألم واسرارنا تدل عليهِ باعتبار انه قد وُلد وتألم · اذا تقرر ذلك فكما يرتكب خطيئة مميتة من يقول الآن في معرض اظهار ايمانهِ ان المسيح سيولد مع ان قول الاقدمين ذلك كان من مقتضى الدين والصدق كذلك يرتكب خطيئة مميتةً من يرعى الآن الطقوس التي كانت التقوى والامانة تحملان الاقدمين على رعايتها وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في ردهِ على فوسطوس ك ١٩ ف ١٦ « ليس يوعد الآن بانهُ سيولد وسيتألم وسيُبعَث مما كانت تشير اليهِ على نحوٍ ما تلك الاسرار بل يُبشَّر بانهُ وُلد وتألم وبُعِثَ مما تدل عليهِ هذه الاسرار التي يصنعها المسيحيون »

اذًا اجيب على الاول بانهُ يظهر ان لايرونيموس واوغسطينوس في ذلك قولين مختلفين فقد قال ايرونيموس بزمانين احدهما ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن فيهِ الطقوس الناموسية ميتة اي فاقــدة قوة الالزام او التكفير الذي كان مقصودًا بها ولا مميتة اذ لم يكن يخطأ من يرعاها ولكنها بعد تألم المسيح اخذت للحال تصير لا ميتةً فقط اي فاقدة القوة والالزام بل مميتةً ايضًا بمعنى ان كل من كان يرعاها كان يرتكب خطيئةً مميتةً ولهذا كان يقول بان الرسل بعد تألم المسيح لم يرعوا الطقوس الناموسية حقيقةً بل تظاهرًا لغرضٍ محمودٍ اي لئلا يشككوا اليهود ويحوّلوا دون اهتدائهم وليس المراد بهذا التظاهر انهم لم يكونوا يفعلون تلك الافعال حقيقةً بل انهم لم يكونوا يفعلونها بنية حفظ الطقوس الناموسية كمن يقطع غرلتهُ لاجل الصحة لا لحفظ الختان الناموسي

على انهُ لما كان لا يُعتبر لائقًا بالرسل ان يكتموا ما يرجع الى حقيقــة الحيوة والتعليم اجتنابًا للتشكيك وان يستعملوا التظاهر في ما يرجع الى خلاص المؤمنين كان الاصح قول اوغسطينوس بثلاثة ازمنة احدها ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن الطقوس الناموسية فيهِ ميتةً ولا مميتةً والثاني ما كان بعد اذاعة الانجيل والطقوس الناموسية في هذا الزمان ميتة ومميتــة والثالث متوسط بينهما وهو ما كان من تألم المسيح الى اذاعة الانجيل وهذا كانت الطقوس الناموسية فيهِ ميتة اذ لم يكن لها فيهِ قوةٌ ولم تكن رعايتها واجبةً على احد ولكنها لم تكن مميتة لان اليهود الذين كانوا قد اهتدوا فيهِ الى المسيح كان يسوغ لهم ان يحفظوا تلك الطقوس الناموسية لا بمعنى ان يعلقوا بها رجاءهم بحيث كانوا يعتبرونها ضروريةً للخلاص كأن الايمان بالمسيح كان قاصرًا بدونها عن التبرير . واما الوثنيون الذين كانوا يهتدون في هذا الزمان الى المسيح فلم تكن لهم حجةٌ لرعاية تلك الطقوس الناموسية ولهذا نجد ان بولس ختن

تيموتاوس الذي كانت امهُ يهودية وأبى ان يختن تيطوس الذي كان ابواه وثنيين ·

وانما لم يحظر الروح القدس على من كان يهتدي من اليهود رعاية الطقوس الناموسية كما حظر رعاية الطقوس الوثنية على من كان يهتدي من الوثنيين اظهاراً للفرق بين كلا الطقسين لان الطقس الوثني كان يحظَّر لانهُ كان دائماً محرماً ومنهياً عنهُ من الله واما الطقس اليهودي فكان قد زال لانهُ قد تم بتالم المسيح اذ انما رُسِمَ من الله رمزاً الى المسيح

وعلى الثاني بان بطرس على قول ايرونيموس كان يعتزل الامم تظاهراً اجتناباً لتشكيك اليهود الذين كان رسولهم ولهذا لم يخطأ في ذلك بوجهٍ واما بولس فقد وبخهُ على ذلك تظاهراً ايضاً اجتناباً لتشكيك الامم الذين كان هو رسولهم — واما اوغسطينوس فقد ابطل ذلك لان بولس قال في الكتاب القانوني الذي لا يجوز تصور الكذب فيهِ اي في غلا ٢ : ١١ ان بطرس « كان ملوماً » وعلى هذا فبطرس قد خطئ حقيقةً وبولس وبخهُ حقيقةً لا تظاهراً الا ان بطرس لم يخطأ من حيث كان يحفظ الطقوس الناموسية الى زمان محدودٍ فان ذلك كان يسوغ له لكونهِ من جملة اليهود المهتدين بل انما كان يخطأ من حيث كان يبالغ في العناية بحفظ تلك الطقوس اجتناباً لتشكيك اليهود الى حد انهُ كان يلزم عن ذلك تشكيك الامم

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النهي الرسولي لا ينبغي ان يُحمَل على المعنى الحرفي بل على المعنى الروحي فيكون المراد بالنهي عن الدم النهي عن القتل وبالنهي عن المخنوق النهي عن القسر والسلب وبالنهي عما يُذبَح للاصنام النهي عن عبادة الاوثان واما الزنى فينهى عنهُ لكونهِ قبيحاً بالذات وهذا القول مأثور عن بعض الشراح الذين يفسرون هذه الرسوم

بمعنىً رمزي — غير انهُ لما كان القتل والسلب محرمين عند الامم ايضاً لم يكن حاجة لان يجعل في ذلك وصية خاصة لمن كانوا مهتدين من الوثنية الى المسيح · ولذلك ذهب آخرون الى ان تلك المآكل قد نهي عنها بالمعنى الحرفي ليس رعايةً للطقوس الناموسية بل قمعاً للشراهة ولهذا قال ايرونيموس في كلامهِ عَلَى قول حز ٤٤ : ٣١ كل ميتةٍ الآية « يقضي على الكهنة الذين كانوا لشراهتهم لا يحفظون هذه الرسوم في السُمانَى ونحوها » — عَلَى انهُ لما كان يوجد من المآكل ما هو الذ وأدعى الى الشراهة لم يظهر سبب النهي عن هذه دون سواها — فينبغي اذن ان يقال عَلَى مذهب ثالث ان هذه المآكل نُهِيَ عنها بالمعنى الحرفي لا لرعاية الطقوس الناموسية بل تيسيراً لاتحاد الامم واليهود المتوطنين وطناً واحداً فان اليهود بناءً عَلَى عادةٍ قديمةٍ كانوا يشمئزون من الدم والمخنوق واما اكل ذبائح الاوثان فكان ممكناً ان يريب اليهود في ارتداد الامم الى الوثنية ولهذا حُرِمت هذه المآكل في ذلك العهد الذي كان يُحتاج فيه الى التأليف بين الامم واليهود على انهُ بمرور الزمان زالت العلة فزال المعلول وذلك بظهور حق التعليم الانجيلي الذي علم بهِ الرب ان ليس شيءٌ مما يدخل الفم ينجس الانسان كما في متى ١٥ : ١١ وان ليس ينبغي ان يُرذَل شيءٌ مما يُتنَاوَل بالشكر كما في ١ تيمو ٤ : ٤ — واما الزنى فانما نُهِيَ عنهُ بوجه الخصوص لان الوثنيين لم يكونوا يعتبرونه خطيئة

البحث الرابع بعد المئة

في الرسوم القضائية — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الرسوم القضائية واولاً في الرسوم القضائية بالاجمال وثانياً في عللها · اما الاول فالبحث فيهِ يدور عَلَى اربع مسائل — ١ في ان الرسوم القضائية ما هي — ٢ هل هي رمزية — ٣ في مدتها — ٤ في قسمتها

الفصل الأول

في ان حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعضٍ

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم القضائية لا تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعضٍ اذ انما يقال لها ذلك نسبةً الى القضاء · وهنالك امور كثيرة تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض وهي ليست من قبيل الاقضية · فليس المراد اذن بالرسوم القضائية ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض

٢ وايضاً ان الرسوم القضائية ممايزة للرسوم الادبية كما مرَّ في مب ٩٩ ف ٤ · وكثيرٌ من الرسوم الادبية يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض كما يظهر من وصايا اللوح الثاني السبع · فالرسوم القضائية اذن تعتبر حقيقتها من حيث تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض

٣ وايضاً ان نسبة الرسوم القضائية الى الانسان كنسبة الرسوم الطقسية الى الله كما مرَّ في مب ١٠١ ف ١ · ومن الرسوم الطقسية ما يتعلق بنسبة الانسان الى نفسهِ كالرسوم المتعلقة بالاطعمة والثياب على ما مرَّ في مب ١٠٢ ف ٦ · فالرسوم القضائية اذن لا تعتبر حقيقتها من حيث تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ٨ : ٨ في جملة ما قيل عن اعمال الرجل الصديق الصالحة « اذا اجرى قضاء الحق بين الانسان والانسان » والرسوم القضائية يقال لها ذلك نسبةً الى القضاء · فيظهر اذن ان المراد بالرسوم القضائية تلك الرسوم التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض

والجواب ان يقال ان رسوم كل شريعةٍ منها ما تحصل لها قوة الالزام من مجرد ارشاد العقل على ما مرَّ في مب ٩٥ ف ٢ ومب ٩٩ ف ٤ لان

العقل الطبيعي يرشد الى وجوب فعل شيء او تركهِ وهذه الرسوم يقال لها ادبية لان الآداب او الاخلاق الانسانية انما مصدرها العقل ومنها ما لا تحصل لها قوة الالزام من مجرد ارشاد العقل اي لانها ليس لها باعتبارها في نفسها شيء من حقيقة الواجب او الممتنع بل انما يحصل لها ذلك باشتراع الهي او انساني وهذه انما هي تعيينات للرسوم الادبية فان تعينت الرسوم الادبية باشتراع الهي في ما يتعلق بنسبة الانسان الى الله فهي الرسوم الطقسية وان تعينت في ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض فهي الرسوم القضائية·

فحقيقة الرسوم القضائية اذن تقوم بامرين احدها تعلقها بنسبة الناس بعضهم الى بعض والثاني عدم حصول قوة الالزام لها بمجرد الفطارة بل بالاشتراع

اذًا اجيب على الاول بان الاحكام تُجرَى عَلَى يد بعض الرؤساء الذين يلون سلطان القضاء· وليس من شأن الرئيس النظر في الامور المتنازع فيها فقط بل له ان ينظر ايضاً في ما يجري بين الناس من العقود الاختيارية وفي كل ما يرجع الى مشاركات الجمهور وسياستهِ فالرسوم القضائية اذن لا تنحصر في ما يتعلق بالمنازعات القضائية بل تتناول ايضاً كل ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعضٍ الخاضعة لنظر الرئيس من حيث هو الحاكم الاعلى

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد عَلَى ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعضٍ من الرسوم المستمدة قوة الالزام من ارشاد العقل فقط

وعلى الثالث بان الرسوم التي تتعلق بنسبة الانسان الى الله منها ايضاً رسوم ادبية وهي التي يرشد اليها العقل المستنير بالايمان كوجوب محبة الله وعبادتهِ ومنها رسوم طقسية وهذه ليست ملزمة الا بقوة الشريعة الالهية المُنزَلة والله لا تختص به القرابين المقدمة له فقط بل كل ما يرجع

الى اهلية الذين يقربونها ويعبدونه ايضاً لان نسبة الناس الى الله نسبةٌ الى الغاية · فاتصاف الانسان اذن بنوعٍ من الاهلية للعبادة الالهية يرجع الى عبادة الله وهكذا يرجع الى الرسوم الطقسية · واما نسبة الانسان الى الانسان فليست نسبةً الى الغاية حتى يكون له من نفسه نسبةٌ اليه فان هذه هي نسبة العبيد الى مواليهم لان ما هم عليهِ هو لمواليهم كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١١ ولهذا ليس هناك رسوم قضائية تتعلق بحال الانسان في نفسهِ بل كل ما كان من هذا القبيل فهو رسوم ادبية لان العقل الذي هو مبدأ الرسوم الادبية حكمه في الانسان بالنسبة الى ما يختص بهِ كحكم الرئيس او الحاكم في المدينة — لكن ينبغي ان يُعلَم انه لما كانت نسبة الانسان الى الانسان اخضع للعقل من نسبته الى الله كانت الرسوم الادبية التي تتعلق بنسبة الانسان الى الانسان اكثر من التي تتعلق بنسبتهِ الى الله ولهذا وجب ايضاً ان تكون الرسوم الطقسية في الشريعة اكثر من الرسوم القضائية

الفصل الثاني

هل في الرسوم القضائية رمزٌ الى شيء

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية ليس فيها رمز الى شيء اذ يظهر ان من شأن الرسوم الطقسية خاصةً ان يكون مقصوداً بها الرمز الى شيء · فلو كان في الرسوم القضائية رمزٌ الى شيء لما افترقت عن الرسوم الطقسية

٢ وايضاً كما جُعِلَ لشعب اليهود رسومٌ قضائية جعل ذلك ايضاً لغيرهِ من الشعوب الوثنية · والرسوم القضائية التي للشعوب الاخرى ليس فيها رمزٌ الى شيء بل انما يُرسَم بها ما ينبغي فعله · فيظهر اذن ان ما في الناموس العتيق

ايضاً من الرسوم القضائية ليس فيهِ رمزٌ الى شيء

٣ وايضاً ما كان مختصاً بالعبادة الالهية وجب ان يورد تحت رموز واشباهٍ لان ما يختص بالله مجاوزٌ لطور عقلنا كما مرَّ في مب ١٠١ ف ٢٠ واما ما يختص بالناس فليس يجاوز طور عقلنا ولهذا فالرسوم القضائية التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعضٍ لم يجب ان يكون فيها رمز الى شيء

لكن يعارض ذلك ان الرسوم القضائية بُسطت في خر ٢١ على وجه رمزيٍ وادبي

والجواب ان يقال ان شيئاً من الرسوم يكون رمزياً على نحوين فمنها ما يكون رمزياً اولاً وبالذات اي لان المقصود بالذات من وضعهِ الرمز الى شيء والرسوم الطقسية رمزية بهذا النحو لانها انما وضعت لترمز الى شيء يتعلق بعبادة الله وبسر المسيح ومنها ما لا يكون رمزياً اولاً وبالذات بل تبعاً ورسوم الناموس العتيق القضائية رمزية بهذا النحو لانها لم يُقصد بوضعها الرمز الى شيء بل انما وُضعت لتنظيم حالة ذلك الشعب على مقتضى العدالة والانصاف ولكنها كانت ترمز الى شيء تبعاً اي من حيث ان حالة ذلك الشعب التي كان نظامها قائماً بهذه الرسوم كانت كلها رمزيةً كقوله في ١ كور ١٠ : ١١ «كل هذه الامور كانت تعرض لهم رموزاً»

اذاً اجيب على الاول بان الرسوم الطقسية والقضائية ليست رمزية بنحوٍ واحدٍ كما مرَّ قريباً

وعلى الثاني بان شعب اليهود كان مختاراً من الله لان يُولَد منهُ المسيح فوجب لذلك ان تكون حالتهُ كلها نبوية ورمزية كما قال اوغسطينوس في ردهِ عَلَى فوسطوس ك ٢٢ ف ٢٤ ولهذا ايضاً كانت الرسوم القضائية المرسومة لذلك الشعب اكثر رمزاً من الرسوم القضائية المرسومة لسائر الشعوب كما

ان حروب ذلك الشعب ايضاً واعماله تذكر على وجهٍ سريٍ بخلاف حروب الاشوريين او الرومانيين واعمالهم وان كانت هذه ابهر في اعين الناس

وعلى الثالث بان نسبة الانسان الى الانسان في ذلك الشعب اذا اعتبرت في نفسها كانت تحت طور العقل واما اذا اعتبرت من حيث تعلقها بعبادة الله فهي فوق طور العقل وهي انما كانت رمزية من هذه الجهة

الفصلُ الثالث

في ان رسوم الناموس العتيق القضائية هل هي مُلزِمة عَلَى وجه التأبيد

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق القضائية مُلزِمة على وجه التأبيد لانها ترجع الى فضيلة العدالة · والعدالة ابدية وخالدة كما في حك ١ : ١٥ · فالرسوم القضائية اذن مُلزِمة عَلَى وجه التأبيد

٢ وايضاً ان الاشتراع الالهي ابقى من الاشتراع البشري · والرسوم القضائية المرسومة في الشرائع البشرية مُلزِمة عَلَى وجه التأبيد · فلأن تكون كذلك الرسوم القضائية المرسومة في الشريعة الالهية أولى

٣ وايضاً قال الرسول في عبر ٧ : ١٨ « تُرفَض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها » وهذا يصدق على الوصية الطقسية التي « لم تكن قادرة على ان تعطي الكمال من جهة الضمير للذي يخدم في ماكولات ومشروبات وانواع غسل وتبريرات جسدية فقط » كما قال الرسول في عبر ٩ : ٩ — ١٠ · والرسوم القضائية كانت نافعة ومؤثرة في ما كانت مرسومة له اي في اقامة العدل والنصفة بين الناس · فهي اذن ليست مرفوضةً بل لا تبرح على قوتها

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ٧ : ١٢ « عند تحول الكهنوت لا بد من الناموس » والكهنوت قد تحول من هارون الى المسيح · فاذاً قد تحول الناموس كلهُ · فلم يبقَ اذن للرسوم القضائية الزام

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية لم تكن مُلزِمةً على وجه التأبيد بل قد نُسِخَت بمجيء المسيح لكن ليس كما نُسِخَت الرسوم الطقسية لان هذه نُسِخَت بحيث لم تصر ميتةً فقط بل مميتةً ايضاً لمن يرعاها بعد المسيح ولا سيما بعد اذاعة الانجيل واما الرسوم القضائية فهي ميتة لانها فقدت قوة الالزام ولكنها ليست مميتة لانهُ لو امر ملكٌ ان تُرعَى في مملكتهِ لما خطئ في ذلك الا ان تُرعَى او يؤمَر بان ترعى باعتبار انها مستفيدة قوة الالزام من الشريعة العتيقة لان اعتبار رعايتها على هذا النحو يكون مميتاً — ووجه هذه التفرقة يمكن اعتباره مما تقدم فقد مرَّ في الفصل الآنف ان الرسوم الطقسية رمزية اولاً وبالذات لان المقصود بالذات من وضعها الرمز الى اسرار المسيح باعتبار كونها مستقبلة ولهذا كانت رعايتها تقدح في حقيَّة الايمان الذي نعتقد بهِ ان تلك الاسرار قد تمَّت · واما الرسوم القضائية فلم يُقصَد بوضعها الرمز الى شيء بل تنظيم حالة ذلك الشعب التي كانت غايتها المسيح فلما تبدلت تلك الحالة بمجيء المسيح فقدت تلك الرسوم القضائية قوة الالزام لان الشريعة كانت مؤدباً يرشد الى المسيح كما في غلا ٣ : ٢٤ الا انهُ لما لم يكن الغرض من هذه الرسوم القضائية الرمز الى شيء بل فعل شيء لم تكن رعايتها بوجه الاطلاق قادحةً في حقيَّة الايمان بل انما يقدح فيها رعايتها باعتبار الزام الشريعة للزوم ان حالة الشعب الاول لا تزال قائمة وان المسيح لم يأتِ بعدُ

اذاً اجيب على الاول بان العدالة تجب رعايتها على وجه التأبيد واما تعيين الاشياء العادلة في الشرع البشري او الالهي فيجب ان يختلف باختلاف حالة الناس

وعلى الثاني بان الرسوم القضائية المرسومة من الناس انما تُلزِم على وجه التأبيد ما دامت تلك الحالة السياسية · اما اذا صارت المدينة او الأُمَّة الى

سياسةٍ اخرى فلا بـد من تبدل الشرائع لان الشرائع اللائمة للطريقة الذيمقراطية القائمة بتسلط الشعب ليست ملائمة للطريقة الاوليغرقية القائمة بتسلط الاغنياء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٤ ف ١ · ولهذا ايضاً لما تبدلت حالة ذلك الشعب وجب تبدل الرسوم القضائية

وعلى الثالث بان تلك الرسوم القضائية كانت تسوق الشعب الى العدالة والانصاف بحسب ما كان ملائماً لتلك الحالة واما بعد المسيح فقد وجب تبدل حالة ذلك الشعب حتى لا يكون في المسيح فرقٌ بين الوثني واليهودي كما كان من قبل ولهذا وجب تبدل الرسوم القضائية ايضاً

ألفصلُ الرابعُ

في ان الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسمة محدودة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية لا يمكن انحصارها في قسمة محدودة لانها تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض · والاشياء التي ينبغي ان يكون فيها نسبة الناس بعضهم الى بعض ويتعاملون فيها بينهم لا تُحصر في قسمة محدودة لعدم تناهيها · فالرسوم القضائية اذن لا يمكن انحصارها في قسمة محدودة

٢ وايضاً ان الرسوم القضائية هي تعيينات للرسوم الادبية · ويظهر ان الرسوم الادبية لا تُقسم الاَّ من حيث تُرَدُّ الى رسوم الوصايا العشر · فالرسوم القضائية اذن لا تحصر في قسمة محدودة

٣ وايضاً لما كانت الرسوم الطقسية منحصرة في قسمة محدودة اشير الى هذه القسمة في الناموس اذ منها ما يقال له قرابين ومنها ما يقال له عبادات · وليس في الناموس اشارة الى قسمة الرسوم القضائية · فيظهر من ذلك انها ليست منحصرة في قسمةٍ محدودة

لكن يعارض ذلك انهُ حيث يوجد ترتيب ينبغي وجود القسمة ٠ وحقيقة الترتيب ترجع بالاخص الى الرسوم القضائية التي كان بها نظام ذلك الشعب ٠ فينبغي اذن بالاخص ان تكون منحصرة في قسمة محدودة ٠

والجواب ان يقال لما كانت الشريعة بمثابة صناعة لقوام المعيشة الانسانية او لانتظامها فكما يوجد في كل صناعة قسمة محدودة لقوانينها كذلك يجب ان يكون في كل شريعة قسمة محدودة لرسومها والاَّ لذهب التشوش بمنفعتها ولهذا ينبغي القول بان رسوم الناموس العتيق القضائية التي بها كانت تنتظم نسبة الناس بعضهم الى بعض تنقسم بحسَب انقسام هذه النسبة ٠ ويمكن ان يوجد في كل شعب اربعة انواع من النسبة احدها نسبة روءساء الشعب الى المروءوسين والثاني نسبة المروءوسين بعضهم الى بعض والثالث نسبة من كان من ذلك الشعب الى الاجانب عنهُ والرابع نسبة اهل المنزل كنسبة الأب الى الابن والزوجة الى البعل والسيد الى العبد وبحسب هذه الانواع الاربعة من النسبة يجوز قسمة رسوم الناموس العتيق القضائية فهناك رسوم تتعلق بنصب الروءساء وخططهم وبالاكرام الواجب أن يوءدى لهم وهذا قسم اول من الرسوم القضائية — وهناك ايضاً رسوم تتعلق بنسبة الرعية بعضهم الى بعض كالتي تتعلق بعقود البيع والشراء وبالاحكام والعقوبات وهذا قسم ثانٍ من الرسوم القضائية — وهناك ايضاً رسوم تتعلق بالاجانب كالتي تتعلق بالحروب مع الاعداء واضافة المسافرين والغرباء وهذا قسم ثالث من الرسوم القضائية — ثم هناك رسوم تتعلق بالعيشة المنزلية كالتي تتعلق بالعبيد والازواج والابناء وهذا قسم رابع من الرسوم القضائية

اذًا اجيب عَلَى الاول بان الاشياء المتعلقة بنسبة الناس بعضهم الى بعض غير متناهية في العدد ولكن يمكن ردها الى انواع معيَّنة بحسَب اختلاف تلك

النسبة على ما مرَّ قريباً

وعَلَى الثاني بان رسوم الوصايا العشر هي الأُولى في جنس الرسوم الادبية عَلَى ما مرَّ في مب ١٠٠ ف ٣ فكان من الصواب ان نقسم بحسبها سائر الرسوم الادبية · واما الرسوم القضائية والطقسية فان قوة الزامها ليست صادرة عن ارشاد العقل الطبيعي بل عن مجرد الاشتراع ولهذا نقسم باعتبار آخر

وعلى الثالث بان في مجرد ايراد ما يرسمهُ الناموس بالرسوم القضائية اشارةً الى قسمة هذه الرسوم

المبحث الخامس بعد المئة

في علة الرسوم القضائية — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الرسوم القضائية والبحث في ذلك يدور عَلَى اربع مسائل — ١ في علة الرسوم القضائية المتعلقة بالرؤساء — ٢ في ما يتعلق منها بتعامل الناس في مجتمعهم — ٣ في ما يتعلق منها بالاجانب — ٤ في ما يتعلق منها بالعيشة المنزلية

الفصل الاول

في ان النظام الذي سنَّتهُ الشريعة العتيقة بشأن الرؤساء هل كان على حسب ما ينبغي

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان النظام الذي سنَّتهُ الشريعة العتيقة للرؤساء لم يكن عَلَى حسب ما ينبغي فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٣ ب٤ «ان نظام الشعب يتوقف خاصةً على الرئاسة العليا» · ولم يرد في الشريعة العتيقة كيف ينبغي نصب الرئيس الاعلى لكنهُ ورد فيها كيف ينبغي نصب من دونه من الرؤساء ففي خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماء الخ وفي عد ١١ : ١٦ «اجمع لي سبعين رجلاً من شيوخ اسرائيل» في تث ١ : ١٣ فأتوا برجالٍ حكماء عقلاء الخ · فالنظام الذي سنتهُ الشريعة العتيقة لرؤساء الشعب ليس اذن وافياً بالمراد

٢ وايضاً من شأن الافضل ان يأتي بالافضل كما قال افلاطون في تيماوس · وافضل نظام لمدينة او شعب ان يلي سياستهُ ملكٌ لان هذه الطريقة من السياسة اعظم ما تُمثّل الطريقة الالهية التي بها يسوس الهٌ واحدٌ العالم منذ البدء · فقد كان ينبغي اذن ان تعين الشريعة ملكاً للشعب لا ان تفوض ذلك الى رأيهم كما فُوّض اليهم بقوله في تث ١٧ : ١٤ — ٥ اذا قلت اقيم عليَّ ملكاً ··· تقيم عليك ملكاً الخ

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٢٥ «كل مملكةٍ تقسم علَى نفسها تخرب» وقد صدق ذلك في شعب اليهود الذي كان انقسام مملكته سبباً لانتقاضها · والشريعة ينبغي بالخصوص ان تقصد ما بهِ منفعة الشعب العامة · فكان ينبغي اذن ان تنهى عن قسمة المملكة الى ملكين ولم يكن ينبغي ايضاً ان يحدث ذلك بامر الله فقد ورد في ٣ ملوك ١١ : ٢٩ وما يليه ان ذلك جرى بامر الله على لسان النبي احيا الشيلوني

٤ وايضاً كما ان الكهنة يقامون لاجل منفعة الشعب في ما هو لله على ما في عبر ٥ : ١ كذلك الرؤساء يقامون لاجل منفعة الشعب في الامور البشرية · وقد عُيِّن في الشريعة للكهنة واللاويين ما ينبغي ان يعيشوا منهُ كالعشور والبواكير وكثير غير ذلك فكان ينبغي اذن ان يُعيَّن ايضاً للرؤساء ما يعيشون به ولا سيما اذ قد نُهُوا عن قبول الرشى ففي خر ٢٣ : ٨ «لا تاخذوا رشوةً فان الرشى تعمي البصراء وتفسد اقوال الابرار»

٥ وايضاً كما ان المُلكَ هو افضل مذاهب السياسة كذلك الجور هو اقبح مفسدٍ لها · وقد أَولى الرب الملك عند نصبه حق الجور ففي ١ ملوك ٨ : ١١ هذه سنة الملك الذي يملك عليكم : ياخذ بنيكم الخ · فالشريعة اذن لم تسن نظام الرؤساء على حسب ما ينبغي

لكن يعارض ذلك ان شعب اسرائيل قد أُثني عَلَى حسن ترتيبهِ بقوله في عد ٢٤ : ٥ « ما اجمل خيامك يا يعقوب واخيتك يا اسرائيل » وحسن ترتيب الشعب يتوقف عَلَى حسن تعيين روَسائهِ · فالشعب اذن كان بالشريعة حسن الانتظام من جهة تعيين روَسائهِ

والجواب ان يقال لا بد في حسن ترتيب الرؤساء في مدينة اوامةٍ من اعتبار امرين احدهما مساهمة الجميع نوعاً ما في الرئاسة فان ذلك يدعو الى حفظ السلام بين الشعب ويحمل الجميع على محبة هذا النظام ورعايته كما في كتاب السياسة ٢ ب ٦ والثاني طريقة الرئاسات او نظامها وهذه وان كان لها انواع مختلفة كما ذكر الفيلسوف في كتاب السياسة ٣ الا ان اخص هذه الانواع هي الملك الذي بهِ يحصل السؤدد والرئاسة لواحدٍ بحسب فضيلته والارسطقراطيا اي سلطة الاعيان التي بها يحصل السؤدد والرئاسة لنزر من الناس بحسب فضيلتهم · فاذاً افضل ترتيب للرؤساء ان يكون في المدينة او المملكة واحدٌ تحصل له الرئاسة بحسب فضيلته ويتسلط على الجميع وان يترتب تحتهُ رؤساء حصلت لهم السيادة بحسب فضيلتهم ولكن بحيث يكون للشعب يدٌ في هذه السيادة اولاً لجواز ان يكون المتخبون لها من الشعب وثانياً لانتخاب الشعب اياهم فان افضل انواع السياسة ما كان جامعاً كما ينبغي بين الملك من حيث يكون المسلط الاعلى واحداً والارسطقراطيا من حيث يكون هناك رؤساء متعددون تحصل لهم الرئاسة بحسب فضيلتهم والديمقراطيا اي سلطة الشعب من حيث يجوز ان يكون الرؤساء المنتخبون من الشعب ومن حيث يكون انتخابهم الى الشعب — وهذا ما رُسِمَ بالشريعة الالهية فان موسى وخلفاءه كانوا يسوسون الشعب منفردين عَلَى نحو ما بالرئاسة عَلَى الجميع وهذا من

مناحي الملك وكان يُنتخَب اثنان وسبعون شيخاً باعتبار فضيلتهم ففي تث ١ : ١٥ «اخذت من اسباطكم رجالاً حكماء نبلاء فجعلتهم رؤساء» وهذا من مناحي الارسطقراطيا. ثم من مناحي الديمقراطيا انهم كانوا يُنتخَبون من بين الشعب كله ففي خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماء الآية وكان الشعب ينتخبهم كقوله في تث ١ : ١٣ «فأتوا منكم برجالٍ حكماء الآية. فيتبين من ذلك ان ترتيب الرؤساء الذي رسمتهُ الشريعة كان عَلَى افضل وجهٍ

اذاً اجيب عَلَى الاول بان ذلك الشعب كان يساس بعناية خاصة من الله كقوله في تث ٧ : ٦ «اياك اصطفى الرب الهك ان تكون له شعباً خاصاً» ولهذا احتفظ الرب لنفسهِ اقامة الرئيس الاعلى وهذا ما التمسهُ موسى بقوله في عد ٢٧ : ١٦ «يوكل الرب اله ارواح كل بشرٍ رجلاً عَلَى هذه الجماعة» ومن ثم فبامر الله خلف يشوع موسى في الرئاسة وكلما كان يقام قاضٍ بعد يشوع كان يقال ان الله اقام للشعب مخلصاً وان روح الرب كان عليهِ كما في قض ٣ ولهذا ايضاً لم يفوض الرب انتخاب الملك الى الشعب بل احتفظهُ لنفسهِ كقوله في تث ١٧ : ١٥ «اقم عليك ملكاً من اختاره الرب الهك»

وعَلَى الثاني بان الملك افضل ما يُساسَ بهِ الشعب اذا لم يَعرُهُ فسادٌ الا انهُ لعظم السلطان الذي يخوّلهُ المَلك يسهل ان تصير سياسة الملك الى سياسةٍ جورية ما لم يكن صاحب هذا السلطان مستكمل الفضيلة اذ ليس يُحسِن احتمال النعمة الا الفاضل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٤ ب ٣ وقل من كان مستكمل الفضيلة. واليهود كانوا بالخصوص قساة القلوب وجانحين الى حب المال وهاتان الرذيلتان أبعث على الجور ولهذا لم يقم الله لهم في اول الامر ملكاً ذا سلطانٍ مطلق بل قاضياً ومدبراً يرعى امرهم الا انهُ لما التمس الشعب بعد ذلك ملكاً اذن لهم بهِ عَلَى غير رضىً تامٍ منهُ كما يظهر

من قوله لصاموئيل في ١ ملوك ٨ : ٧ «لم يسأموك انت وانما سئموني انا أن املك عليهم»

الا انهُ من اول الامر رسم لهم في نصب الملك اموراً اولها كيفية انتخابهِ وهذه رسم فيها امرين ان ينتظروا في انتخابهِ حكم الرب وان لا يُملّكوا عليهم رجلاً اجنبياً لان من عادة الملوك الاجانب ان لا يعلق كثيراً بقلبهم حب الامة التي يلون امرها فلا يصرفوا اليها عنايتهم · والثاني ما يجب عَلَى الملوك المنصوبين لانفسهم اي ان لايستكثروا من المراكب والخيل والنساء ولا يبالغوا في الاستزادة من الاموال لان حب هذه الاشياء يخرج بالملوك الى الجور واطراح العدل · والثالث ما يجب عليهم لله اي ان يواظبوا عَلَى مطالعة شريعته والهذيذ فيها ويقيموا عَلَى تقواه وطاعتهِ والرابع ما يجب عليهم لرعاياهم اي ان لا يتجبروا عليهم فيستهينوا بهم او يذلّوهم ولا يتنكبوا ايضاً عن منهج العدل

وعَلَى الثالث بان انقسام المملكه وتعدد الملوك لم يُقصَد بهِ منفعة ذلك الشعب بل بالحري قصاصهم على كثرة الشغب الذي اثاروه خصوصاً عَلَى ولاية داود العادلة وعليهِ قوله في هوشع ١٣ : ١١ «اعطيك ملكاً في غضبي» وفيهِ ٨ : ٤ «لقد ملكوا ولكن ليس من قبلي وصاروا رؤساء وانا لم ادرِ»

وعلى الرابع بان الكهنة كانوا يتولون خدمة الاقداس بالتورث فان هذا كان زائداً في تجلّتهم بخلاف ما لو كان يسوغ لكل واحدٍ من الشعب ان يصير كاهناً · وكرامتهم كانت ترجع الى اجلال العبادة الالهية ولهذا وجب ان يُخَصّوا بامورٍ مخصوصة من العشور والبواكير والتقادم والقرابين لتكون قواماً لمعاشهم · واما الرؤساء فكانوا يؤخذون من جميع الشعب كما تقدم فكان لهم املاك خاصة يعيشون منها ولا سيما لان الله نهى عن ان يستكثر الملك من المال والعَدَد او يبالغ في مذاهب الترف والابهة اولاً لانهُ لم يكن

يسهل عليهِ بدون هذه الامور ان تدعوه نفسهُ الى الكبرياء والجور وثانياً لانهُ اذا لم يكن للروءساء اموال وافرة وكانت الرئاسة محفوفة بالانصاب والهموم لم يكن الناس يرغبون فيها كثيراً فلم يكن يبقى مجال لاثارة الفتن

وعلى الخامس بان الملك لم يكن يلي ذلك الحق بقوة رسم الهي بل انما اريد هناك الانباء بمظالم الملوك الذين ينتحلون لانفسهم ذلك الحق الذي بهِ يفضون الى الجور وسلب رعاياهم وهذا واضحٌ من قوله بعد ذلك « وانتم تكونون له عبيداً » مما هو من قبيل جور الملوك لان الملوك الجائرين يستعبدون الرعية وانما كان صاموئيل يقول ذلك تخويفاً لهم لئلا يطلبوا ملكاً عليهم فقد جاء بعد ذلك « فأبى الشعب ان يسمعوا لصوت صاموئيل » — على انهُ قد يحدث ايضاً ان الملك الصالح يأخذ البنين بغير جورٍ ويجعلهم قواداً وروءساء مئين ويأخذ اشياء كثيرة من الرعية لاجل المصلحة العامة

ألفصلُ الثاني

في ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية هل هو صوابٌ

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية ليس صواباً اذ لا يمكن استقرار المسالمة بين الناس اذا أخذ احدهم ما للآخر · ويظهر ان هذا قد ابيح في الشريعة فقد قيل في تث ٢٣ : ٢٤ « اذا دخلت كرم قريبك فكل من العنب على قدر شهوتك » فالشريعة العتيقة اذن لم تكن محتاطةً كما ينبغي لاستقرار المسالمة بين الناس

٢ وايضاً ان اخص سببٍ لخراب كثير من المدن والممالك هو افضاء الاملاك الى النساء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ب ٤ · وهذا قد

جُعِلَ في جملة احكام الشريعة العتيقة ففي عد ٢٧ : ٨ « ايُّ رجلٍ مات وليس له ابنٌ يصير ميراثهُ الى ابنتهِ » فالشريعة اذن لم تحتط كما ينبغي لسلامة الشعب

٣ وايضاً ان اخص ما يُحفَظ بهِ المجتمع الانساني هو مبادلة الناس بعضهم بعضاً في ما يحتاجون اليهِ بواسطة البيع والشراء كما في السياسة ك ا ب ٣ . والشريعة العتيقة ابطلت قوة البيع فقد امرت ان يُرَدَّ الملك المبيع عَلَى البائع في سنة الخمسين التي هي سنة اليوبيل كما في اح ٢٥ . فهي اذن لم ترتب حال ذلك الشعب في هذا الامر عَلَى ما ينبغي

٤ وايضاً ان انفع شيءٍ في حاجات الناس هو ارتياحهم الى التقارض بينهم وهذا الارتياح يرتفع بعدم ردِّ المأخوذ كقوله في سي ٢٩ : ١٠ « كثيرون ابوا ان يقرضوا لا عن قساوةٍ بل مخافة ان يُسلَبوا لغير سببٍ » . والشريعة قد جعلت ذلك من سننها اما اولاً فلانها امرت بهِ بقولها في تث ١٥ : ٢ « كل صاحب دين لا يطالب صديقهُ ولا قريبهُ ولا اخاه لانها سَنَةُ ابراء للرب » وقد قيل في خر ٢٢ : ١٥ انهُ اذا مات البهيم المستعار وربهُ معهُ فلا يضمن المستعير العوض واما ثانياً فلذهاب الضمانة الحاصلة بالرهن فقد قيل في تث ٢٤ : ١٠ « اذا تقاضيت قريبك ما اقرضتهُ اياه فلا تدخل بيتهُ لتاخذ رهناً » ثم قيل بعد ذلك « لا يبت الرهن عندك بل ترده عليهِ عاجلاً » فما رُسِمَ اذن في الشريعة في شأن القرض غير كافٍ

٥ وايضاً ان في الخيانة في الوديعة لخطراً عظيماً جداً فيجب ان يؤخذ لصيانتها اعظم احتياط ولهذا قيل في ٢ مكا ٣ : ١٥ « كان الكهنة يبتهلون نحو السماء الى الذي سن شريعة الودائع ان يصونها لمستودعيها » وفي رسوم الشريعة العتيقة لا يؤخذ كبير احتياط لصيانة الودائع ففي خر ٢٢ انهُ اذا

فقدت الوديعة فليس عَلَى الذي استُودِعَها الا اليمين · فلم يكن اذن رسم الشريعة في هذا الشأن عَلَى ما ينبغي

٦ وايضاً كما ان الاجير يأجر عمله كذلك بعض الناس ياجرون بيوتهم او نحوها من اشيائهم · وليس من الضرورة ان يدفع مستاجر البيت الاجرة حالاً · فاذاً ما رسمتهُ الشريعة بقوله في اح ١٩ : ١٣ « لا تبت اجرة الاجير عندك الى الغد » كان ثقيلاً جداً

٧ وايضاً لما كان كثيراً ما تمس الحاجة الى احكام القضاة وجب ان لا يكون في اتيان القاضي مشقةٌ · فما رسمتهُ الشريعة اذن في تث ١٧ من ان يذهبوا الى موضع واحدٍ ليتلقوا الحكم في ما يلتبس عليهم لم يكن صواباً

٨ وايضاً من الممكن ان يتواطأ عَلَى الكذب لا اثنان فقط بل ثلاثة او اكثر ايضاً · فقوله اذن في تث ١٩ : ١٥ « بفم شاهدين او ثلاثة شهود تقوم كل كلمة » ليس صواباً

٩ وايضاً ان العقوبة يجب ان تُفرَض عَلَى قدر الذنب وعليهِ قوله في تث ٢٥ : ٢ « عَلَى قدر ذنبهِ يكون مقدار جلداتهِ » والشريعة قد فرضت لبعض الذنوب المتساوية عقوبات متباينة فقد قيل في خر ٢٢ : ١ ان السارق يعوض « بدل الثور خمسةً وبدل الشاة اربعاً » وجعلت ايضاً عقوبات شديدة لذنوب ليست ثقيلة جداً فقد ورد في عد ١٥ ان الذي كان يحتطب يوم السبت رُجِمَ بالحجارة وقد أُمِرَ ايضاً في تث ٢١ ان يُرجَم الابن العقوق في ذنوبٍ يسيرة اي لكونهِ كان « اكولاً وشريباً » فالشريعة اذن قد فرضت العقوبات عَلَى خلاف ما ينبغي

١٠ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ « كتب توليوس ان اجناس العقوبات في الشرائع ثمانية الغرامة والقيود والجلد

والقَوَد والتشهير والنفي والقتل والاستعباد » وهذه قدفرضت الشريعة بعضها فهي فرضت الغرامة في مثل حكمها عَلَى السارق بتعويض خمسة اضعاف المسروق او اربعة اضعافهِ والقيود في مثل رسمها بان يلقى بعض المذنبين في السجن كما في عد ١٥ : ٣٤ والجلد في مثل قوله في تث ٢٥ : ٢ « ان رأوا المذنب مستحق الجلد يطرحونهُ ويامرون بجلده بحضرتهم » وكانت تعاقب بالتشهير من كان يأبى ان يتزوج امرأة اخيهِ الميت فكانت هذه تخلع نعله وتتفل في وجهه كما في الفصل المتقدم وكانت تعاقب بالقتل ايضاً كقوله في اح ٢٠ : ٩ « اي انسان لعن اباه او امهُ فليُقتَل قتلاً » وقد فرضت ايضاً عقاب القود بقولها في خر ٢١ : ٢٤ « عيناً بعينٍ وسناً بسنٍ » فليس من الصواب اذاً اغفالها العقوبتين الاخريين اي النفي والاستعباد

١١ وايضاً ان العقوبة لا تُفرَض الا عَلَى الذنب · والبهائم لا يجوز عليها الذنب فليس من الصواب انزال العقوبة بها بقوله في خر ٢١ : ٢٨ « اي ثور قتل رجلاً او امرأةً فليُرجَم » وقوله في اح ٢٠ : ١٦ « المرأة التي تضاجع بهيمةً تُقتَل معها » ومن ذلك يظهر ان ما يتعلق بالمشاركات الاجتماعية لم يُرسم في الشريعة العتيقة على ما ينبغي

١٢ وايضاً قد امر الرب في خر ٢١ : ١٢ ان يعاقب قتل الانسان بقتل الانسان · وقتل البهيم يُعتَبر اقل جداً من قتل الانسان فلا يمكن ان يفي بعقوبته · فليس من الصواب اذن ما أُمِرَ بهِ بقوله في تث ٢١ « اذا وجد قتيلٌ لا يُعرَف من قتلهُ فليأخذ شيوخ المدينة التي هي اقرب اليهِ عجلةً من البقر لم تُجرَّ بالنير ولم يُحرَث عليها ويهبطوا بها وادياً وعراً لم يُفلَح ولم يُزرَع ويكسروا عنقها فيهِ »

لكن يعارض ذلك ان الشريعة تُعتَبر نعمةً خاصة في مز ١٤٧ : ٩ حيث

قيل « لم يصنع هكذا الى جميع الامم ولم يُبدِ لهم أحكامهُ »

والجواب ان يقال ان الشعب جماعة كثيرة من الناس مجتمعون على اتفاقٍ بينهم في الحقوق واشتراكٍ في المنافع كما روى ذلك اوغسطينوس عن توليوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢١ فحقيقة الشعب اذن تقتضي ان تكون المشاركة بين الناس منتظمة باحكام شرعية عادلة · والمشاركة بين الناس المجتمعين شعباً واحداً على ضربين احدهما ما يحصل بسلطان رؤسائهِ والثاني ما يحصل بارادة افراده ولما كان يتعلق بارادة كل واحدٍ ترتيب ما هو خاضع لسلطانهِ وجب ان يكون تصريف الاحكام بين الناس وانزال العقوبات بالمجرمين انما يجري بسلطان الرؤساء الذين يخضع الناس لهم · واما سلطان الافراد فتخضع له الاشياء المملوكة فيستطيعون من ثمَّ ان يتشاركوا على حسب ارادتهم في مثل البيع والشراء والهبة ونحو ذلك · والشريعة العتيقة رسمت في كلا هذين النوعين من المشاركة ما بهِ الكفاية فقد اقامت القضاة كما يظهر من قوله في تث ١٦ : ١٨ « اجعل لك قضاةً وحكاماً في جميع مدنك ليحكموا فيما بين الشعب حكماً عادلاً » وسنت نظاماً عادلاً للقضاء كقوله في تث ١ « احكموا بالعدل ولا تفرقوا في ذلك بين القريب والغريب ولا تحابوا احداً » وازالت ايضاً سبب الحكم الجائر بنهيها القضاة عن قبول الهدايا كما في خر ٢٣ : ٨ وفي تث ١٦ : ١٩ وجعلت الشهود اثنين او ثلاثة كما في تث ١٧ : ٦ و ١٩ : ١٥ وفرضت عقوبات مخصوصة لذنوب مختلفة كما سياتي · اما الأملاك فافضل شيءٍ فيها ان تُقتسَم وان يكون استعمالها بعضهُ عاماً وبعضهُ تحصل الشركة فيهِ بارادة المالكين كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ١١ · وهذه الثلاثة قد رُسمَت في الشريعة — فاولاً كانت الاملاك مقتسمة بين الجميع فقد قيل في عد ٣٣ « اني اعطيتكم الارض ملكاً لكم تقتسمونها بينكم بالقرعة » ولما كان الخراب

يتطرق الى مدن كثيرة من عدم انتظام الملك فيها كما قال الفيلسوف في السياسة
ك ٢ ب ٦ توسلت الشريعة الى تنظيم الاملاك بثلاثة امور احدها ان
يقتسموها بينهم عَلَى السواء بحسَب عدد الناس كقوله في عد ٣٣ « الكثير
تكثرون له نصيبهُ والقليل تقللونهُ له » والثاني ان لا تباع على وجه التأبيد
بل ترد في وقت معين على اصحابها دفعاً لاختلاط الانصبة فيها والثالث
المقصود بهِ التجافي عن هذا الاختلاط ان يرث الموتى ذوو قرابتهم اي الابن في
الدرجة الاولى والابنة في الدرجة الثانية والاخوة في الدرجة الثالثة والاعمام في
الدرجة الرابعة وسائر ذوي القرابة في الدرجة الخامسة · وحفظاً للتمييز بين
الانصبة رسمت الشريعة ايضاً ان تتزوج النساء الوارثات برجال من سبطهن
كما في عد ٣٦ — وثانياً قد رسمت الشريعة ان يكون استعمال الاشياء عاماً
في بعض الامور اما اولاً ففي العناية بها فقد رسم ذلك بقوله في تث ٢٢ : ١
«ان رايت ثور اخيك او شاتهُ ضالاً فلا تتغاضَ عنهُ بل رده عَلَى اخيك» وقس
عَلَى الثور والشاة غيرهما واما ثانياً ففي الثمر فقد كان مباحاً بالعموم لكل من
يدخل كرم صديقهِ ان ياكل منهُ دون ان ياخذ شيئاً الى خارجهِ · واما
الفقراء بالخصوص فقد رُسِمَ ان يُترَك لهم ما يُنسَى من حزم الحصاد وما يبقى
بعد القطاف من الاثمار وخُصاص الكرم كما في اح ١٩ : ١٠ وتث ٢٤ : ١٩ ·
وكان يُشترَك ايضاً في ما كان ينبت في السنة السابعة عَلَى ما في خر ٢٣ : ١١
واح ٢٥ : ٤ — وثالثاً قد رسمت الشريعة الشركة التي تحصل في الاشياء
بارادة اصحابها وهي اثنتان احداهما بغير عوض كقوله في تث ١٤ : ٢٨—٢٩
« كل ثلاث سنين تخرج اعشار غلتك فياتي اللاوي والغريب واليتيم والارملة
فياكلون ويشبعون » والثانية بعوض كالتي تحصل بالبيع والشراء والاجارة
والاستئجار والاقراض والاعارة والوديعة وقد جعلت الشريعة لكل ذلك

احكاماً ورسوماً مقررة · ومن ذلك يظهر ان الشريعة العتيقة قد وضعت لمشاركة ذلك الشعب الاجتماعية نظاماً كافياً

اجيب اذن عَلَى الاول بان « من احب القريب فقد اتم الناموس » كما قال الرسول في رو ١٣ : ٨ وذلك لان جميع رسوم الناموس ولا سيما ما كان منها متعلقاً بالقريب انما يُقصَد بها عَلَى ما يظهر محبة الناس بعضهم لبعض ومن مقتضى المحبة مؤَاساة الناس في اموالهم فقد قيل في ١ يو٣:١٧ « من رأى اخاه في فاقة فحبس عنهُ احشاءه فكيف تحل محبة الله فيهِ » ولهذا كان من مقاصد الناموس تعويد الناس سهولة المؤاساة بينهم وعليهِ امر الرسول الاغنياء في ١تيمو٦ : ١٨ ان يستسهلوا التوزيع والمؤَاساة · وليس يستسهل المؤَاساة من لا يطيق ان ياخذ قريبهُ شيئاً يسيراً من ماله دون ضرر جسيم له ولهذا امرت الشريعة ان يباح لمن يدخل كرم قريبه ان ياكل من عنبهِ فيهِ دون ان ياخذ منهُ شيئاً الى خارجه اجتناباً لما قد يحصل عن ذلك من الضرر الجسيم لصاحب الكرم فيتكدر صفو المسالمة وهو عند الادباء لا يتكدر من اخذ الاشياء اليسيرة بل ذلك يزيد في تقرير الصداقة ويعتاد الناس بهِ سهولة المؤاساة

وعَلَى الثاني بان الشريعة لم ترسم ان يرث النساء ميراث آبائهن الا اذا لم يكن لهم اولاد ذكور فكان اذ ذاك من الضرورة ان يصير الميراث الى النساء تعزيةً للأب لانهُ يشق عليهِ ان يرى ميراثهُ صائراً بكليتهِ الى الاجانب على ان الشريعة جعلت في ذلك ما ينبغي من الاحتياط فامرت ان النساء اللواتي يرثن ميراث آبائهن يتزوجن برجال من قبيلتهن تجافياً عن اختلاط انصبة القبائل كما في عد ٣٦

وعلى الثالث بان تنظيم الاملاك يساعد كثيراً على حفظ المدينة او الامة

كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ ولهذا قد رُسِم لدى بعض الامم ان لا يجوز لاحد ان يبيع ملكاً الا لدفع ضررٍ ظاهر كما قال هو ايضاً اذ لو تسومح في بيع الاملاك لربما افضت جميعها الى القليل فلزم خلو المدينة او البلاد من السكان . ولهذا فالشريعة العتيقة دفعاً لهذا الخطر رسمت من جهةٍ أن يُسعَف الناس في حاجاتهم فاباحت بيع الاملاك الى زمنٍ معين ودفعت من جهة اخرى هذا الخطر فأمرت ان يُرَدّ الملك المبيع على البائع في زمن معين . وانما رسمت ذلك لئلا تختلط الانصبة بل تبقى دائماً على قسمتها المقررة بين الاسباط

اما بيوت المدن فلانها لم تكن مقتسمة بالقرعة اجازت الشريعة بيعها بتاتاً كالاملاك المنقولة فان بيوت المدن لم يكن لها عدد معيَّن بخلاف الارض فقد كان لها مساحة معينة لا تقبل الزيادة واما عدد بيوت المدينة فكان يقبل الزيادة . واما البيوت التي لم تكن في المدن بل في القرى التي لا سور لها فلم يكن يباح بيعها بتاتاً لانها لا تُبنَى الا لاجل حرث الارض وحراستها فقد اصابت الشريعة اذن بجعلها في حكم الارض

وعلى الرابع بان الشريعة كانت تقصد برسومها تعويد الناس استسهال التعاون في حاجاتهم كما مرّ فان هذا ادعى شيء الى إحكام الالفة والصداقة وهي لم ترسم هذ الاستسهال للتعاون في ما كان يُعطى مجاناً وبتاتاً فقط بل في ما كان يُعطى على سبيل القرض والعارية ايضاً لان هذا الوجه من التعاون اكثر وقوعاً واكثر الناس في حاجة اليهِ وقد رسمت ذلك على انحاء شتى فرسمت اولاً ان لا يستصعبوا اقراض ذوي الحاجة ولا يعرضوا عن ذلك بسبب قرب سنة الابراء كما في تث ١٥ — ثانياً ان لا يكلفوا مديونيهم ربىً او رهن ما هو ضروري لمعاشهم واذا ارتهنوا شيئاً من ذلك ان يتعجلوا رده ففي تث ٢٣ : ١٩ « لا

تقرض اخاك بربى» وفيهِ ٢٤ : ٦ «لا ترتهن الرحى السفلى والعليا معاً فانهُ بذلك يرهن نفسهُ» وفي خر ٢٢ : ٢٦ « اذا ارتهنت ثوب قريبك فقبل مغيب الشمس رده اليهِ» — ثالثاً ان لا يعتوهم في المصادرة وعليهِ قولهُ في خر ٢٢ : ٢٥ « اذا اقرضت فضة تفقير من شعبي ساكن معك فلا تلحف بمطالبتهِ كالمرابي» ولهذا ايضاً قيل في تث ٢٤ « اذا تقاضيت قريبك ما اقرضتهُ اياه فلا تدخل بيتهُ لتاخذ رهناً منهُ بل قف خارجاً وهو يخرج لك ما عنده » وذلك اولاً لان بيت الانسان هو ماواه الذي تطمئن اليهِ نفسهُ فيشق عليهِ ان يُدخَل اليهِ عنوةً وثانياً لان الشريعة لم تبح للدائن ان يرتهن ما يشاء بل بالحري اباحت للمديون ان يرهن ما كان اقل حاجةً اليه — رابعاً ان تُترَك الديون مطلقاً في السنة السابعة اذ كان من المحتمل ان من يستطيع الوفاء يفي قبل حلول السنة السابعة دون ان يخون من اقرضهُ بغير عوض واما من كان عاجزاً بالكلية عن الوفاء فقد كان يجب ان يُترَك لهُ دينهُ رحمةً بهِ كما كان يجب ان يقرَض من جديد سداً لفاقتهِ — واما البهائم المستعارة فقد رسمت الشريعة في شأنها انهُ اذا اهمل المستعير وقايتها فماتت او أُنهكت بغيبتهِ ضمن العوض فان ماتت او انهكت بحضرتهِ ومع عنايتهِ بوقايتها لم يضمن العوض ولا سيما اذا كانت مستاجرة لجواز ان تموت او تُنهَك عند من اعارها ولانها لو لم تصب باذىً لكان لهُ ربح من اعارتها فلم تكن اعارةً بغير عوض وهذا يجب اعتباره بالخصوص متى كان البهيم مستاجراً لانهُ يكون اخذ اجرةً بدل استعمال بهيمه فلم يكن ينبغي ان يقتضى شيئاً آخر لو رُدَّ عليهِ الا ان يكون لحقهُ الذىً من اهمال مستاجره فان لم يكن البهيم الميت او المُنهَك مستاجراً كان من العدل ان يعوَّض على صاحبهِ مقدار ما كان يربحهُ من اجارتهِ

وعلى الخامس بان الفرق بين العارية والوديعة ان العارية تُدفَع لمنفعة المستعير والوديعة تُدفَع لمنفعة المستودِع ولهذا كان يُضمَّن الرجل في بعض المواطن عوض

العارية ولا يضمن عوض الوديعة فان فقد الوديعة كان يمكن حدوثهُ على نحوين اولاً بسببٍ يتعذر دفعهُ وهو اما طبيعيٌّ كما لو كانت الوديعة بهيماً فمات او أُنهِكَ او خارجيٌّ كما لو سلبها الاعداء او افترسها وحش الا انهُ في هذا الموطن كان يجب على الرجل ان يحمل الى رب البهيمة المفترسة ما بقي منها واما في المواطن الاخرى المتقدمة فلم يكن عليهِ ان يعوض شيئاً لكنهُ دفعاً لشبهة الخيانة كان عليهِ اليمين. وثانياً بسببٍ مقدوراً لدفع كالسرقة وحينئذ كان يُضمَّن من استحفظ الوديعة العوض بسبب اهماله. واما من استعار بهيمة فكان يُضمَّن عوضها ولو أُنهِكَت او ماتت في غيبتهِ كما مرَّ فان ادنى اهمال كان يوجب عليهِ العوض بخلاف حافظ الوديعة فانهُ لم يكن يُضمَّن العوض الا عند السرقة

وعلى السادس بان الأُجراء الذين يأجرون اعمالهم فقراء يكسبون قوتهم اليومي باعمالهم فقد اصابت الشريعة في ما رسمتهُ من وجوب التعجل في تأدية اجرتهم لئلا يعوزهم القوت واما الذين يأجرون غير ذلك فهم عادةً من الاغنياء ولا يحتاجون في تناول قوتهم اليومي الى اجرة ذلك فليس حكم الفريقين واحداً

وعلى السابع بان القضاة انما يُنصَبون في الناس ليفصلوا بينهم ما يقع فيهِ التباسٌ من جهة العدالة. والالتباس يقع على نحوين اولاً عند السذج ودفعاً له رُسم في تث ١٦ : ١٨ «ان يُجعَل قضاةٌ وحكامٌ في جميع الاسباط ليحكموا في ما بين الشعب حكماً عادلاً» وثانياً عند المتفقهين ايضاً ودفعاً لهذا الالتباس رسمت الشريعة ان يلجأ الناس الى الموضع الاخص الذي يختاره الله حيث كان يقيم الكاهن الاعظم لفصل المسائل الخلافية المتعلقة بشعائر العبادة الالهية والقاضي الاعظم لفصل الاحكام المتعلقة بالناس كما تُرفَع الآن الدعاوي من القاضي الادنى الى القاضي الاعلى لقصد استئنافها او اعادة النظر فيها وعليهِ قوله في تث ١٧ « اذا تعسر والتبس عليك امرٌ في القضاء ورايت اقوال القضاة

الذين في مدنك مختلفةً فيهِ فاصعد الى الموضع الذي اختاره الرب وَصِرْ الى الكهنة واللاويين والى القاضي الذي يكون في ذلك الزمان » عَلَى ان هذا الالتباس في الاحكام لم يكن كثير الوقوع فلم يكن في ذلك مشقةٌ على الشعب

وعلى الثامن بان الدعاوي البشرية لا يمكن ان يقام عليها بينة برهانية ومعصومة من الخطاء بل يكفي فيها البينة الظنيّة التي يتوصل بها الفصيح الى اقناع السامع ولهذا فانهُ وان امكن ان يتواطأ الشاهدان او الثلاثة على الكذب الا انهُ لا يسهل ولا يقدَّر انهم يتواطئون عليهِ ومن ثم تُعتَبر شهادتهم صادقة ولا سيما اذا لم يترددوا فيها او لم يكن مشتبهاً في صدقهم من وجه آخر واجتناباً لسهولة اعتسافهم جادة الصدق رسمت الشريعة ان يُستقصَى في فحصهم وان من يوجد منهم شاهد زور يُقتصُّ منهُ قصاصاً شديداً كما في تث ١٩ : ١٥ — ومع هذا فقد كان الوجه في تعيين هذا العدد الاشارة الى عصمة الاقانيم الالهية التي قد يعبَّر عنها بالاثنين لان الروح القدس صلةٌ بين الاثنين وقد يعبَّر عنها بالثلاثة كما قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ٨ : ١٧ « وقد كتب في ناموسكم ان شهادة رجلين حقٌّ »

وعَلَى التاسع بان العقوبة الشديدة لا تستوجبها جسامة الذنب فقط بل هناك اسبابٌ اخرى ايضاً تستوجبها وهي اولاً مقدار الخطيئة لان الاثم الاكبر مع تساوي سائر الظروف يستوجب عقوبة اشدَّ وثانياً عادة الخطيئة لان الخطايا المعتادة لا يسهل تجنيب الناس اياها الا بالعقوبات الشديدة وثالثاً فرط الشهوة او اللذة في الخطيئة لان هذه لا يسهل صرف الناس عنها الا بالعقوبات الشديدة ورابعاً سهولة اقتراف الخطيئة والانغماس فيها فان مثل هذه الخطايا متى انكشف امرها استوجبت مزيد العقوبة ارهاباً للآخرين — ثم ان مقدار الخطيئة يجب ان يُعتَبر فيهِ اربع درجات حتى في الفعل الواحد

بعينـهِ الأولى متى اجرم الانسان بغير اختياره لانهُ متى لم يفعل ذلك مختاراً بوجهٍ من الوجوه لم يستوجب شيئاً من العقوبة فقد قيل في تث ٢٢ : ٢٥ ان الفتاة التي تُضاجع في الصحراء «لا تستوجب القتل لانهـا صرخت فلم يكن من يخلصها» واما اذا فعلهُ مختاراً من وجهٍ ولكن لم يبعثهُ عليهِ سوى الضعف كما لو خطئ عن انفعالٍ خفَّ بذلك جرم الخطيئة واقتضت عدالة القضاء تخفيف العقوبة ايضاً الا ان تقتضي المنفعة العامة تشديدها ردعاً للناس عن مثل هذه الخطايا كما تقدم . والثانية متى خطئ خاطئ عن جهلٍ وحينئذٍ كان يُعتَبر مجرماً من وجهٍ اي لاهمالهِ التعلم لكنـهُ لم يكن يحكم عليهِ القضاة بالعقوبة بل كان يكفّر اثمهُ بالقرابين وعليه قوله في اح ٤ اـ ٢ نفسٍ خطئت عن جهلٍ الآيـة الا ان هذا يجب ان يُحمَل عَلى الجهل المتعلق بالفعل لا عَلى الجهل المتعلق بالوصية الالهية فان العلم بهـا واجبٌ عَلى الجميع . والثالثة متى كان منشأ الخطيئة الكبرياء اي متى كان الانسان يخطأ عن تمام اختيارٍ او عن سوء قصد وحينئذٍ كان يُعاقَب على قدر الجرم . والرابعة متى كان منشأ الخطيئة العتو والمعاندة وحينئذٍ كان يُعاقَب الخاطئ بالقتل لاعتباره متمرداً وناقضاً نظام الشريعة

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان الشريعة كانت تعتبر في عقوبة السرقة ما كان كثير الوقوع فما يسهل وقايتهُ من السرقة لم يكن السارق يعوض فيه بدل الواحد الا اثنين فقط . واما الشاء فلا يسهل وقايتها من السرقة لانها ترعى في الحقول فكان يكثر وقوع السرقة فيها ولهذا فرضت الشريعة فيهـا عقوبةً اشد اي ان يعوض السارق بدل الشاة الواحدة اربعاً . ثم ان وقاية البقر من السرقة أصعب لانها تطلق في الحقول ولا ترعى مجتمعة كالشاء فجعلت الشريعـة على سرقتها عقوبة اشد من عقوبة سرقة الشاء اي ان يعوض السارق بدل البقرة

الواحدة خمساً هذا اذا لم تكن البهيمة المسروقة توجد حيةً عند السارق والاَّ فكان يُوجب عليهِ تعويض مثلين فقط كما في سائر السرقات لجواز ان يقدّر من ابقائهِ عليها انهُ كان عازماً على ردها — او يقال كما قال الشارح « ان للبقرة خمس فوائد لانها تُقرَّب وتُستخدم للحرث ويُغتذى بلحمها وبلبنها ويُنتفع بجلدها على اوجهٍ مختلفة » ولهذا كان يعوض بدل البقرة الواحدة خمسٌ ٠ واما الشاة فلها اربع فوائد لانها تُقرَّب ويُغتذى بلحمها وبلبنها ويُنتفع بصوفها — واما الابن المتمرد فلم يكن يقتل بسبب اكلهِ وشربهِ بل بسبب التمرد والعصيان الذي كان يعاقب دائماً بالقتل كما مرّ — واما ذلك الذي كان يحتطب يوم السبت فانما رُجمَ لانهُ تعدى الشريعة التي كانت تامر بحفظ السبت ذكراً لخلق العالم الذي هو عقيدة ايمانية كما مرّ في مب ١٠٠ ف ٥ فقُتلَ لاعتباره بمنزلة كافر

وعلى العاشر بان الشريعة العتيقة فرضت عقوبة الموت على الجرائم الكبرى اي على الذنوب التي تُقترف في حق الله وعلى قتل الناس واختطافهم والتمرد على الآباء والفسق والفجور بالقرائب ٠ واما على سرقة سائر الاشياء فقد فرضت عقوبة التعويض وفرضت على الضرب والتأريب عقوبة القَوَد ومثلهما في ذلك شهادة الزور واما سائر الذنوب الخفيفة فقد فرضت عليها عقوبة الجلد او التشهير — اما عقوبة الاستعباد فقد فرضتها في موضعين اولاً متى كان العبد يأبى ان يتمتع بانعام الشريعة اي ان يتحرر في السنة السابعة التي هي سنة الابراء فكان يعاقب ببقائهِ ابداً عبداً وثانياً كان يعاقب بها السارق متى لم يكن له ما يعوض بهِ كما في خر ٢٢ : ٣ — واما عقوبة النفي فالشريعة لم تفرضها على وجه الاطلاق لان الله كان يُعبَد من ذلك الشعب فقط اذ ان جميع الشعوب الأُخرى كانت متسكعة في ضلال الوثنية فلو نُفي احدٌ من بين ذلك

الشعب على وجه الاطلاق لامكن ان يفضي بذلك الى الوثنية فقد ورد في ١ ملوك ٢٦ : ١٩ ان داود قال لشاول « ملعونون الذين نفوني اليوم من الانضمام الى ميراث الرب قائلين اذهب اعبد آلهة اخرى » الا انهُ كان هناك نوعٌ خاصٌ من النفي ففي تث ١٩ ان من ضرب قريبهُ عن غير عمدٍ وثبت انهُ لم يكن مبغضاً له كان يهرب الى احدى مدن الملجإ وكان يقيم بها الى ان يموت الكاهن الاعظم فكان يباح له حينئذٍ الرجوع الى بيتهِ لان البلاء الذي يشمل الشعب كلهُ يسكن بهِ عادةً الغضب الجزئي فكان ذلك يصرف اقارب المقتول عن التماس قتله

وعلى الحادي عشر بانهُ لم يكن يؤْمر بقتل البهائم لذنبٍ لها بل عقاباً لاصحابها الذين لم يضبطوها أن تاتي مثل هذه الاضرار ولهذا متى كان الثور نطاحاً من امس واول من امس كانت عقوبة صاحبه اشد منها متى كان الثور ينطح بغتةً لامكان دفع الخطر حينئذٍ — او يقال ان البهائم كانت تُقتل استهجاناً للذنب ولئلا يوقع مرآها الرعب في قلوب الناس

وعلى الثاني عشر بان الوجه الحرفي لذلك الرسم هو ان القاتل يكون في الغالب من المدينة التي هي اقرب كما قال الرباني موسى في دليل الحائرين ك ٣ ف ١١ فكان يُقصَد بقتل العجلة التأدي الى معرفة القاتل وذلك لثلاثة امور اولاً لان شيوخ المدينة كانوا يقسمون انهم لا يتغاضوا عن حراسة الطرق بوجهٍ من الوجوه وثانياً لان صاحب العجلة كان يتضرر بقتلها فاذا عُرِفَ القاتل قبل ذلك لم تكن تقتل وثالثاً لان الموضع الذي كانت تقتل فيهِ العجلة كان يبقى سباخاً فدفعاً لكلا هذين الضررين كان يسهل على اهل المدينة اظهار القاتل اذا كانوا يعرفونهُ وكان يندر ان لا يُهتَدى اليهِ بكلامٍ او ادلة أُخرى — او يقال ان ذلك كان يُقصَد بهِ الترهيب من قتل الانسان وتقبيحه فان قتل

العجلة التي هي حيوان نافع وممتلئ قوة ولا سيما قبل ان يحرَث عليهِ تحت النير كان يدل على ان من اقدم على قتل انسان كان يجب ان يُقتَل ولو كان مفيداً وقوياً وأن يقتل قتلاً مبرحاً وهذا يشار اليهِ بدق عنق العجلة وان يُنبَذ من مجتمع الناس ذليلاً مهاناً وهذا كان يشار اليهِ بطرح العجلة المقتولة في مكان وعر وسباخ فتنتن هناك — اما المعنى الرمزي في ذلك فهو ان العجلة من البقر اشارة الى جسد المسيح وعدم جرها بالنير اشارة الى انهُ لم يفعل خطيئةً وكونها لم يُحرَث عليها اشارة الى انهُ لم يُعَب بفتنةٍ وقتلها في وادٍ سباخ اشارة الى فظاعة ميتة المسيح التي بها رُفِعَت جميع الاوزار وظهر ان الشيطان هو قاتل الناس

الفصل الثالث

في ان ما شُرِعَ من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب هل هو صواب

يُتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان ما شُرِعَ من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب ليس صواباً فقد قال بطرس في اع ١٠ : ٣٤ — ٣٥ « بالحقيقة قد علمت ان الله لا يحابي الوجوه ولكن في كل امة من اتقاه وعمل البر يكون مقبولاً عنده » ومن كان مقبولاً عند الله لا يجب ان يُحرَم الدخول في جماعة الله · فلم يكن ينبغي اذن ان يُرسَم في تث ٢٣ : ٣ ان « لا يدخل العمونيون والموآبيون في جماعة الرب الى الابد ولو بعد الجيل العاشر » وقد رُسِمَ هناك عكس هذا في حق بعض الامم فقيل بعد ذلك «لا تكره الادومي لانهُ اخوك ولا المصري لانك كنت نزيلاً في ارضهُ »

٢ وايضاً ما ليس من متعلقات قدرتنا لا يستوجب عقاباً وكون الانسان خصياً او نغيلاً ليس من متعلقات قدرتهِ · فما رُسِمَ اذن في تث ٢٣ : ١ بقولهِ « لا يدخل الخصي والنغيل في جماعة الرب » ليس صواباً

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة رسمت من وجه الشفقة ان لا يضايق الغرباء ففي خر ٢٢ : ٢١ « الدخيل لا تحزنهُ ولا تضايقهُ لانكم انتم ايضاً كنتم دخلاء في ارض مصر » وفيهِ ٢٣ · ٩ « لا تضايق الغريب لانكم تعلمون نفوس الغرباء فانكم انتم ايضاً كنتم غرباء في ارض مصر » والجور على انسان بالربى هو من قبيل مضايقتهِ · فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشريعة اقراض الغير فضة بربى كما في تث ٢٣ : ١٩

٤ وايضاً ان الناس اقرب جداً الينا من الاشجار · وما كان اقرب الينا يجب ان نؤثره بعاطفة المحبة ومفعولها كقوله في سي ١٣ · ١٩ « كل حيوان يحب نظيره وكذا كل انسان يحب قريبهُ » فلم يكن اذن من الصواب امر الرب في تث ٢٠ ان يقتلوا جميع سكان مدن الاعداء التي ياخذونها عنوة ولكن لا يقطعوا اشجارها المثمرة

٥ وايضاً ان الفضيلة تقتضي ايثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة عند الجميع · ومحاربة الاعداء يقصد بها المنفعة العامة · فلم يكن اذن من الصواب ما أُمِرَ بهِ في تث ٢٠ من انهُ عند الخروج الى الحرب يجب ان يرجع بعضٌ الى بيوتهم كالذي بنى بيتاً جديداً او غرس كرماً او خطب امراة

٦ وايضاً ليس ينبغي ان ينتفع مذنب بذنبهِ · وجبن الانسان وضعف قلبهِ ذنب من الذنوب لمضادته فضيلة الشجاعة · فلم يكن اذن من الصواب ان يُعفَى الجبناء وضعفاء القلوب من الخروج الى الحرب

لكن يعارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨:٨ « كل اقوالي سديدةٌ وليس فيها التواءٌ ولا عوجٌ »

والجواب ان يقال ان معاملة الاجانب تكون على نحوين ولائية وعدائية والشريعة كانت مشتملة على رسوم ملائمة لكلا النحوين فان اليهود كان يتاح لهم ان يعاملوا الاجانب

معاملة ولائية في ثلاثة احوال اما اولاً فمتى كان الاجانب يجتازون ارضهم كما يجتاز الغريب العابر السبيل· واما ثانياً فمتى كانوا يأتون ارضهم ليقطنوها كالدخلاء وفي كلا هذين الحالين رسمت الشريعة ان يُعاملوا بالشفقة فقد قيل في خر ٢٢ « الدخيل لا تحزنه » وفي ٢٣ « الغريب لا تضايقه » · واما ثالثاً فمتى كان بعض الاجانب يريدون ان يدخلوا مطلقاً في جماعتهم ودينهم : وهؤلاء قد رُسِمَ لهم نظام فانهم لم يكونوا يدخلون حالاً في جماعة اليهود بمنزلة وطنيين عَلَى مثال ما كان مرسوماً عند بعض الامم الذين لم يكونوا يعتبرون وطنياً الا من تسلسلت وطنيتهُ عن جده او جدهِ ابيهِ على ما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ا وذلك لانه يمكن ان ينشأ عن تعجل قبول الدخلاء وتداخلهم في مصالح الشعب واحوالهِ اخطار جمة لعدم اشرابهم في اول الامر حباً راهناً للمصلحة العامة فيُخشَى ان يعملوا على الاضرار بالشعب ولهذا رسمت الشريعة ان الدخلاء الذين هم من الامم التي لها الى اليهود نسبة ما كالمصريين الذين نشأ اليهود بينهم وعاشوا بين ظهرانيهم والادوميين الذين هم من سلالة عيسو اخي يعقوب يُدخَلون في جماعة الشعب في الجيل الثالث· واما الامم الأُخرى التي كانت معادية لهم كالعمونيين والموآبيين فلم يكن يؤْذن لاحدٍ منهم البتة بالدخول في جماعة الشعب واما العمالقة الذين كانوا اشد الامم عداوةً لهم ولم يكن لهم نسبة تربطهم بهم بوجهٍ من الوجوه فكانوا يُعتَبرون دائماً اعداء ففي خر ١٧ : ١٦ « يحارب الله عماليق جيلاً بعد جيل » — ثم ان الشريعة سنت رسوماً ملائمة لمعاملة الاجانب العدائية فرسمت اولاً ان يُلتزَم في اثارة الحرب جانب العدالة فقد أُمروا في تث ٢٠ متى نفروا الى محاربة مدينة ان يدعوها الى الصلح قبل نشوب الحرب · وثانياً ان يحاربوا بيأْسٍ متكلين عَلَى الله وحملاً لهم على ذلك من افضل الوجوه رسمت ان يخاطبهم الكاهن عند نفورهم الى

الحرب بما يشجعهم واعداً اياهم بنصرٍ من الله · وثالثاً ان تُزال عوائق الحرب بارجاع البعض الى بيوتهم ممن قد يكونون عائقاً لغيرهم عن المجاهدة · ورابعاً ان يعفُوا عند انتصارهم فيستبقوا النساء والاطفال ولا يقطعوا ايضاً الاشجار المثمرة

اذًا اجيب على الاول بان الشريعة لم تستثنِ احداً من اية امةٍ كان من عبادة الله ومما يرجع الى خلاص النفس ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم غريب واراد ان يصنع فصحاً للرب فليختتن كل ذكرٍ له ثم يتقدم فيصنعهُ ويصير كالصريح في الارض » واما الامور الزمنية فما كان منها مختصاً بجماعة الشعب لم يكن يُتعجَّل قبول الاجانب فيهِ للسبب المتقدم بل بعضهم كان يؤذن لهم بذلك في الجيل الثالث وهم المصريون والادوميون وبعضهم لم يكن يؤذن لهم بهِ اصلاً استقباحاً لآثامهم الماضية كالموآبيين والعمونيين والعمالقة فكما يعاقب الواحد عَلَى خطيئةٍ ارتكبها ارهاباً للآخرين وعبرةً لهم كذلك يجوز ان تعاقب امةٌ او مدينةٌ عَلَى خطيئة عبرةً لغيرها — عَلَى انهُ ربما كان يُستثنى بعض من ذلك فيُتسامح في انضمامهم الى جماعة الشعب لعملٍ اتوه من اعمال الفضيلة فقد ورد في يهوديت ١٤ : ٦ ان اصيور قائد بني عمون « ضُمَّ الى شعب اسرائيل هو وكل ذريتهِ » ومثله راعوث الموآبية التي كانت « امرأةً فاضلة » —وقد يقال ان ذلك النهي كان يتناول الرجال دون النساء اذ لا يصح ان يقال لهنَّ وطنيات مطلقاً

وعَلَى الثاني بان الوطني يقال عَلَى نحوين مطلقاً ومن وجهٍ كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٣ فالوطني مطلقاً من كان اهلاً لان يفعل ما يرجع الى منفعة الوطنيين كبذل الرأي في مصالح الشعب وتولي القضاء فيهِ والوطني من وجهٍ كل من اقام بالمدينة حتى الاوغاد والأحداث والشيوخ الذين ليسوا اهلاً لان يلوا مصالح الشعب · ولهذا لم يكن يُسمَح للنغول ان يدخلوا في جماعة الشعب قبل الجيل العاشر بسبب خساسة اصلهم ومثلهم

الخصيان الذين كانوا يُحرَمون ما كان يحق لآبائهم من الكرامة ولا سيما عند اليهود الذين كانت تُحفَظ فيهم عبادة الله بالتناسل فان الوثنيين ايضاً كانوا يؤثرون بفرط التجلة من كان منهم كثير الولد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ · غير ان ما كان من قبيل نعمة الله لم يكن يفرق فيهِ الخصيان عن سواهم كما لم يكن يفرق فيهِ الدخلاء ايضاً عن الصرحاء على ما تقدم ففي اش ٥٦ : ٣ « لا يقل ابن الدخيل الذي ينضم الى الرب ان الرب يفصلني عن شعبه ولا يقل الخصيُّ ها انا ذا شجرة يابسة »

وعلَى الثالث بان اخذ الربى من الاجانب لم يكن من اغراض الشريعة بل كان باذنٍ مخصوصٍ لما كان في اليهود من الجنوح الى حب المال ولكي يزداد ولاؤهم للاجانب الذين كانوا يصيبون منهم ربحاً

وعلَى الرابع بان مدن الاعداء لم يكن حكمها واحداً فان بعضها كان بعيداً غير داخل في عداد المدن التي كان بنو اسرائيل موعودين بها وهذه متى كانت تُفتَح عنوةً كان يُقتَل من سكانها الذكور الذين كانوا يحاربون شعب الله وكان يُستبقى منهم النساء والاطفال · واما المدن القريبة التي كانوا موعودين بها فكانوا يؤمرون بقتل جميع سكانها بسبب آثامهم السابقة التي كان الرب يكل المعاقبة عليها الى شعب اسرائيل بمنزلة منفذٍ للعدل الالهي ففي تث ٩ : ٥ « لانهم صنعوا الاثم انقرضوا حين دخلت » واما الاشجار المثمرة فكان يُنهى عن قطعها لما فيها من الفائدة لذلك الشعب الذي كان ينبغي ان يستولي على المدينة وارضها

وعلى الخامس بانهُ كان يُعفَى من الحرب من بنى بيتاً جديداً او غرس كرماً او خطب امرأة لامرين اولاً لان من عادة الانسان ان يكون قلبهُ اعلق بما احرزه جديداً او بما كان على وشك احرازه واشد خوفاً عليهِ ان يفقده

فكان من المحتمل ان مثل هؤلاء يبعثهم هذا التعلق على ازدياد الخوف من الموت ويقلل من جرأتهم على المحاربة · وثانياً لانهُ « متى اوشك الانسان ان يصيب خيراً ما ثم حيل بينه وبينهُ كان ذلك بلاءً عليهِ » كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ١ ب ٥ فلئلا يتولى سائر انسباء هولاء مزيد الحسرة والكآبة من جرى موتهم مع عدم تمكنهم من التمتع بما اوشكوا ان يحرزوه من الخير ويشمئز الشعب ايضاً من ذلك أُعفِيَ هؤلاء من الخروج الى الحرب فامنوا بذلك خطر الموت

وعلى السادس بان ارجاع الجبناء الى بيوتهم لم يكن يُقصَد بهِ انتفاعهم بل دفع المضرة عن الشعب لئلا تكون جبانتهم وهزيمتهم مدعاةً الى جبانة غيرهم وهزيمته

الفصل الرابع

في ان ما سنتهُ الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل هل كان صواباً

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما سنتهُ الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً فان ما عليهِ العبد هو لمولاه كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١١ · وما كان لواحدٍ يجب ان يكون له دائماً · فلم يكن اذن من الصواب رسم الشريعة في خر ٢١ : ٢ ان يصير العبيد في السنة السابعة احراراً

٢ وايضاً كما ان حيواناً كالحمار او الثور هو ملك صاحبهِ كذلك العبد ايضاً · وقد رُسِمَ في تث ٢٢ : ١ ان تُردَّ الحيوانات على اصحابها اذا وُجِدَت ضالةً · فلم يكن اذن من الصواب قوله في تث ٢٣ : ١٥ « لا تسلم عبداً ابق اليك الى مولاه »

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية ينبغي ان تكون ادعى الى الرحمة من الشريعة

الانسانية · والشريعة الانسانية توجب شديد العقاب على من يفرط في تعذيب العبيد او الاماء · والتعذيب الذي يؤدي الى الموت بالغٌ فرط الشدة في ما يظهر · فلم يكن اذن من الصواب قوله في خر ٢١ : ٢ — ٢١ «من ضرب عبده او امتهُ بقضيبٍ فان عاش بعد ذلك يوماً او يومين فلا يُنتقَم منهُ لانهُ مالهُ »

٤ وايضاً ان سلطان المولى على العبد غيرٌ وسلطان الأَب عَلَى الابن غيرٌ كما في كتاب السياسة ١ و٣٠ وما يحق للانسان من بيع عبده او امتهِ هو من قبيل سلطان المولى عَلَى العبد · فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشريعة للأَب ان يبيع ابنتهُ لتكون امةً او جارية كما في خر ٢١ : ٧

٥ وايضاً ان للأَب سلطاناً عَلَى ابنهِ · ومعاقبة المذنب انما تحق لمن له سلطان عليهِ · فلم يكن اذن من الصواب أَمره في تث ٢١ ان يذهب الأَب بابنهِ الى شيوخ المدينة ليعاقبوه

٦ وايضاً ان الرب نهى بني اسرائيل عن مصاهرة الاجانب كما في تث ٧ وامرهم ايضاً ان يعتزلوا من تزوجوهنَّ من النساء الغريبات كما في عز ١٠ · فلم يكن اذن من الصواب ان يباح لهم تزوج السبايا الغريبات كما في تث ٢١

٧ وايضاً ان الرب نهى عن التزوج بمن كانت ضمن درجات معينة من القرابة الدموية والصهرية كما في اح ١٨ فلم يكن اذن من الصواب ان يؤمر من مات اخوه وليس له عقبٌ ان يتخذ امراتهُ زوجةً له كما في تث ٢٥ : ٥

٨ وايضاً كما يكون بين الرجل وامرأَته منتهى الالفة والمالة كذلك يجب ان يكون بينهما اوثق الامانة · وهذا يتعذر اذا كان عقد الزواج قابل الانحلال · فلم يكن اذن من الصواب ان يبيح الرب للرجل ان يكتب لامرأَته كتاب طلاقٍ ويصرفها من بيتهِ وينهاه عن اعادتها اليه بعد ذلك عَلَى ما في

تث ٢٤

٩ وايضاً كما يمكن ان تخفر المرأة عهد الامانة لبعلها يمكن ايضاً ان ياتي العبد مثل ذلك في حق مولاه والابن في حق ابيه · والشريعة لم ترسم تقريب قربان لتحقيق اهانة العبد لمولاه او الابن لابيهِ · فلم يكن اذن فائدة في رسم قربان الغيرة لتحقيق زنى المرأة كما في عد ٥ · فيظهر من ثمه ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ١٠ «احكام الرب حق وعادلة في نفسها»

والجواب ان يقال ان المشاركات المنزلية انما تكون بالافعال التي ترجع الى ضرورة الحيوة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ١ · وحيوة الانسان تحفظ على نحوين اولاً باعتبار الشخص اي باعتبار بقاء الانسان الواحد بعينهِ وهذا يستعين الانسان عليهِ بامور خارجة يحصل منها القوت والكسوة ونحو ذلك مما هو ضروري للحيوة ولا بد له في تهيئة ذلك من اتخاذ العبيد وثانياً باعتبار بقاء النوع وهذا يحصل بالتناسل الذي يحتاج فيهِ الرجل الى المرأة ليلد منها البنين · وعلى هذا فالمشاركات المنزلية ثلاث مشاركة المولى للعبد ومشاركة البعل للزوجة ومشاركة الأب للابن · والشريعة العتيقة قد سنت احكاماً مناسبةً لهذه المشاركات جميعها — اما العبيد فقد رسمت في شأنهم ان يُرفق بهم اولاً في الاعمال اي ان لا يُساموا اعمالاً شاقة ولهذا امر الرب في تث ٥ : ١٤ ان يستريح يوم السبت العبد والامة مثل مولاهما وثانياً في انزال العقوبة بهم فقد رسمت ان يُعاقب الموالي الذين يتلفون عضواً من اعضاء عبيدهم بان يطلقوهم احراراً كما في خر ٢١ : ٢٦ ورسمت مثل ذلك ايضاً في شأن الأمة التي تزوجها رجل · ورسمت ايضاً على وجه الخصوص في شأن العبيد الذين كانوا من الشعب ان يخرجوا في السنة السابعة احراراً بما كان معهم

حتى باثوابهم كما في خر ٢١ وان يزوّدوا ايضاً عند خروجهم كما في تث ١٥ — واما الزوجات فقد رسمت الشريعة في شأنهن ان لا يتزوج الرجال الا نساء من عشائرهم على ما في عد ٣٦ وذلك تفادياً من اختلاط انصبة الاسباط وان يتزوج الرجل امرأة اخيه الذي مات وليس له عقب كما في تث ٢٥ وذلك حتى اذا لم يتح للرجل الميت ان يكون له خَلَفٌ في الطبيعـة يكون له ذلك في الاقل بنوعٍ من التبني فلا يندرس اسمهُ ألبتة · وقد نهت ايضاً عن تزوج بعض النساء كالغريبات خشيةً من اغوائهن لبعولتهن وكذوات القربى لما يستوجبن من الحرمة الطبيعية ورسمت ايضاً كيفية وجوب المعاملة مع الزوجات اي ان لا يتعجل رميهن بما يضر بسمعتهن واوجبت من ثم العقوبـة على من يتهم امرأته بذنب لا صحة له كما في تث ٢٢ · ونهت ايضاً عن الاضرار بابن الزوجة المكروهة كما في تث ٢١ ورسمت ان لا تضايق الزوجة التي لم تحظَ عند بعلها بل بالاحري ان يعطيها كتاب الطلاق ويصرفها من بيتهِ كما في تث ٢٤ · وتوثيقاً لعرى المحبة بين الزوجين منذ اول امرها رسمت ان لا يكلَّف من كان حديث عهدٍ بالزيجة شيئاً من الاعباء العامة ليتيسر له ان يفرح مع زوجته — واما الابناء فقد رسمت ان يهذبهم الآباء بتثقيفهم في الايمان كقوله في خر ١٢ « اذا قال لكم بنوكم ما هذه العبادة فقولوا هي ذبيحة فصحٍ للرب » وان يثقفوهم ايضاً في الاخلاق وعليـهِ قوله في تث ٢١ : ٢٠ انهُ يجب عَلَى الآباء ان يقولوا « يستهين بتوبيخنا وهو اكولٌ شريب »

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ لما كان الرب قد انقذ بني اسرائيل من العبودية واختصهم بخدمته لم يشأ ان يُستعبَدوا عَلَى وجه التأبيد وعليهِ قوله في اح ٢٥ « اذا دفعت الفاقة اخاك فباع نفسهُ لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجير ونزيلٍ يكون عندك لانهم عبيدي وانا اخرجتهم من ارض مصر فلا يباعوا

بيع العبيد » ولهذا اذ لم يكونوا عبيداً مطلقاً بل من وجهٍ كانوا عند انقضاء الاجل يحررون ويطلقون

وعلى الثاني بان تلك الوصية تُحمَل على العبد الذي يطلبهُ مولاه ليقتله او ليسومهُ عملاً محرماً

وعلى الثالث بانهُ يظهر ان الشريعة كانت تنظر في ما اذا كان الجرح المصاب بهِ العبد ثابتاً او لا وحيث كان ثابتاً اوجبت الشريعة العقوبة فاوجبت عَلَى المولى الذي يتلف عضواً من اعضاء العبد ان يحرره ويطلقهُ وعَلَى النسيء بميتهُ عقوبة القتل اذا مات العبد تحت يد مولاه الذي ضربهُ — اما اذا لم يكن الجرح ثابتا حقيقةً بل ظاهرياً فقط فلم تكن الشريعة توجب عَلَى المولى عقوبةً في عبده كما اذا كان العبد المضروب لا يموت في الحال بل بعد ايام لعدم ثبوت كون موتهِ حصل عن ضرب مولاه له لانهُ لو كان ضرب انساناً حراً فلم يمت في الحال بل مشى على عكازه لما كان يُعتَبر قاتلاً ولو مات المضروب بعد ذلك لكنه كان يغرَم نفقة علاجهِ · غير ان هذا لم يكن له محل من جهة العبد بالنسبة الى مولاه لان كل ما كان للعبد حتى شخصهُ كان ملكاً لمولاه ولهذا عُلِلَ عدم معاقبة المولى بغرامة مالية لعبده بكونه مال مولاه

وعلى الرابع بانهُ لم يكن ممكناً ان يكون يهوديٌ عبداً ليهوديٍ مطلقاً بل من وجهٍ اي بمنزلة اجيرٍ موقت كما مرَّ وبهذا الاعتبار كانت الشريعة تبيح للرجل ان يبيع ابنهُ او ابنتهُ سداً لفاقته وقد نصت الشريعة على هذا بقولها في خر ٢١ « ان باع الرجل ابنتهُ أَمةً فلا تخرج خروج الأَماء » بل كان يباح ايضاً للرجل بهذا النحو ان يبيع نفسهُ ايضاً بحيث يصير بمنزلة اجير لا بمنزلة عبد كقوله في اح ٢٥ « اذا دفعت الفاقة اخاك فباع نفسهُ لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجيرٍ ونزيل يكون عندك »

وعلى الخامس بان للرئاسة الابوية سلطاناً عَلَى التوبيخ فقط وليس لها قوةٌ قاسرة تضغط بها عَلَى العاصين والمتمردين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا كانت الشريعة تامر في مثل هذا الموطن ان يُعاقَب الابن المتمرد من روءساء المدينة

وعلى السادس بان الرب نهى اليهود عن تزوج النساء الغريبات حذرًا من ان يغوينهم فيملن بهم الى عبادة الاوثان وقد نهاهم بوجه الخصوص عن تزوج نساء القبائل المجاورة لهم لانهُ كان يخشى عليهن اكثر من سواهن ان يقمن عَلَى مذهبهن واما متى كانت احداهن تريد ترك عبادة الاصنام واعتناق مذهب اليهود فكان يباح التزوج بها كما وقع لراعوث التي تزوجها بوعز. فانها قالت لحماتها « شعبك شعبي والهك الهي » كما في راعوث ١ : ١٦ · ولهذا لم يكن يباح التزوج بامرأةٍ سبية مالم تحلق اولاً راسها وتقلم اظفارها وتنزع ثياب سبيها وتبكي اباها وامها دلالةً عَلَى اطراحها عَلَى وجه الدوام عبادة الاوثان

وعلى السابع بقول فم الذهب في تفسير متى « لما كان مصاب الموت اليماً جداً على اليهود الذين لم يكونوا يهتمون الا بالحيوة الحاضرة رُسِمَ ان يولد للميت ابنٌ من اخيهِ لما في ذلك من تسكين الم الموت · وانما لم يكن يوءمر بتزوج امراة الميت سوى اخيهِ او ذي قرابتهِ لانهُ لم يكن بغير ذلك يُعتَبر ان المولود من هذه الزيجة ابنٌ للذي مات ولان الاجنبي ايضاً لم يكن مضطرًا لان يبني بيت الذي مات مثل اخيهِ الذي كانت القرابة توجب عليهِ ذلك » ومن ثم يتضح ان الاخ عند تزوجه امراة اخيهِ كان يقوم مقامهُ

وعلى الثامن بان الشريعة اباحت طلاق المراة لا لاقتضاء العدالة ذلك على وجه الاطلاق بل لقساوة قلوب اليهود كما قال الرب في متى ١٩ : ٨ · على ان هذا سياتي الكلام عليهِ مشبعاً في باب الزواج

وعلى التاسع بان النساء يخفرن بالزنى عهد الامانة لبعولتهن بسهولة لما في ذلك من اللذة وسراً لان « عين الزاني ترقب العتمة » كما في ايوب ٢٤ : ١٥ · فليس حكمهن وحكم الابناء والعبيد واحداً لان خيانة هولاء لآبائهم ومواليهم لا تنشأ عن شهوة اللذة بل بالحري عن سوء القصد ولا يمكن ايضاً اخفاؤُها كخيانة المراة الفاسقة

المبحث السادس بعد المائة

في الشريعة الانجيلية التي يقال لها الشريعة الجديدة في نفسها — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في شريعة الانجيل التي يقال لها الشريعة الجديدة واولاً النظر فيها في نفسها وثانياً النظر فيها بالقياس الى الشريعة العتيقة وثالثاً في ما تشتمل عليهِ · اما الاول فالبحث فيهِ يدور على اربع مسائل — ١ في ان الشريعة الانجيلية هل هي مكتوبة او فطرية — ٢ في قوتها اي هل هي مبررة — ٣ في بدئها اي هل وجب انزالها منذ بدء العالم — ٤ في نهايتها اي هل تدوم الى المنتهى او يجب ان تخلفها شريعة اخرى

الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة شريعة مكتوبة لانها هي الانجيل · وقد قيل عن الانجيل في يو ٢٠ : ٣١ « انما كُتِبَت هذه لتؤْمنوا » فالشريعة الجديدة اذن شريعة مكتوبة

٢ وايضاً ان الشريعة الفطرية هي الشريعة الطبيعية كقوله في رو ١٢ « اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس ··· يظهرون عمل الناموس المكتوب في قلوبهم » فلو كانت شريعة الانجيل شريعة فطرية لما افترقت عن الشريعة الطبيعية

٣ وايضاً ان شريعة الانجيل خاصة بابناء العهد الجديد · والشريعة الفطرية مشتركة بين ابناء العهد الجديد وابناء العهد العتيق ففي حك ٧ : ٢٧ ان الحكمة

الالهية « في كل جيل تحل في النفوس القديسة فتنشئ احباء الله وانبياء » فالشريعة الجديدة ليست اذن شريعة فطرية

لكن يعارض ذلك ان الشريعة الجديدة هي شريعة العهد الجديد ٠ وشريعة العهد الجديد مغروزة في القلب فقد قال الرسول في عبر ٨:٨ مستشهداً بقول ارميا ٣١:٣١ « ها انها تاتي ايام يقول الرب اقطع فيها مع آل اسرائيل وآل يهوذا عهداً جديداً » ثم فسر هذا العهد بقوله « فان هذا العهد الذي اعاهد بهِ آل اسرائيل هو اني اجعل شريعتي في ضمائرهم واكتبها عَلَى قلوبهم » فالشريعة الجديدة اذن شريعة فطرية

والجواب ان يقال « يظهر ان الشيء هو ما كان الاعظم فيهِ » كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٩ ب ٩ والشيء الاعظم في شريعة العهد الجديد والقائمة فيهِ كل قوتها هو نعمة الروح القدس التي يوليها الايمان بالمسيح ولهذا فالشريعة الجديدة هي في الاخص نعمة الروح القدس التي تفاض عَلَى المؤمنين بالمسيح وهذا واضح من قول الرسول في رو ٣: ٢٧ « فاين مفاخرتك انها قد الغيت وباي ناموس أبناموس الاعمال لا بل بناموس الايمان » فانهُ اطلق الناموس عَلَى نعمة الايمان واصرح من ذلك قوله في رو ٨:٢ « ان ناموس روح الحيوة في المسيح يسوع قد اعتقني من ناموس الخطيئة والموت » ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٤ « كما كتبت شريعة الاعمال في الواحٍ حجرية كذلك كتبت شريعة الايمان في قلوب المؤمنين » وقال في موضع آخر من هذا الكتاب « ما المراد بشرائع الله المكتوبة منه في القلوب سوى تجلي الروح القدس » — عَلَى ان في الشريعة الجديدة احكاماً من شأنها ان تؤهب لنعمة الروح القدس وترشد الى استعمالها وهي في الشريعة الجديدة بمنزلة احكام ثانوية لا بد للمؤمنين بالمسيح ان يتعلموها بالقول والكتابة من جهة الايمان ومن جهة الاعمال ٠ فينبغي اذن ان يقال ان الشريعة

الجديدة بالاعتبار الاولي شريعة فطرية وبالاعتبار الثانوي شريعة مكتوبة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان كتاب الانجيل لا يشتمل الا عَلَى ما يتعلق بنعمة الروح القدس اما مؤهباً لها او مرشداً الى استعمالها والاول منهُ ما يؤهب العقل بالايمان الذي بهِ تُولَى نعمة الروح القدس وهوما كان في الانجيل راجعاً الى اظهار لاهوت المسيح او ناسوتهِ ومنهُ ما يؤهب عاطفة المحبة وهو ما كان راجعاً الى احتقار العالم الذي بهِ يؤهل الانسان الى نعمة الروح القدس فان «العالم (اي محبي العالم) لا يستطيع ان يقبل الروح القدس» كما في يو ١٤: ١٧ . اما استعمال النعمة الروحي فيقوم بافعال الفضائل التي كثيراً ما يحضُّ كتاب العهد الجديد الناس عليها

وعَلَى الثاني بان شيئاً يكون فطرياً للانسان عَلَى نحوين احدهما من حيث يختص بالطبيعة الانسانية والشريعة الطبيعية فطرية للانسان بهذا الاعتبار والثاني من حيث يضاف الى الطبيعة بموهبة النعمة والشريعة الجديدة فطرية للانسان بهذا الاعتبار لا لانها ترشد الى ما ينبغي فعله فقط بل لانها تعاون عَلَى انفاذهِ ايضاً

وعلى الثالث بانهُ لم يحرز احدٌ البتة نعمة الروح القدس الا بايمانهِ صريحاً او ضمناً بالمسيح . والايمان بالمسيح يجعل صاحبهُ من ابناء العهد الجديد . فاذاً كل من رُسِمَت في قلبهِ شريعة النعمة كان بهذا الاعتبار من ابناء العهد الجديد

الفصلُ الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي مبررة

يُتخطَّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مبرِّرة اذ ليس يتبرر احدٌ ما لم يذعن لشريعة الله كقوله في عبر ٥ : ٩ صار (يعني المسيح) لجميع لذين يطيعونهُ سبب خلاصٍ ابديٍ» والانجيل ليس يجعل الناس دائماً

مذعنين له ففي رو ١٠ : ١٦ « ليس كلهم يذعنون للانجيل » . فليست الشريعة الجديدة اذن مبررة

٢ وايضاً قد اثبت الرسول في رو ان الشريعة العتيقة لم تكن مبررة لان التعدي ازداد بعد نزولها ففي رو ٤ : ١٥ « الناموس ينشئ الغضب اذ حيث لا يكون ناموس لا يكون تعدٍ » وقد صار التعدي اكثر بالشريعة الجديدة لان من يخطأ بعد نزول الشريعة الجديدة يستوجب عقاباً اشد كقوله في عبر ١٠ : ٢٨ — ٢٩ من تعدي ناموس موسى فبقول شاهدين او ثلاثة شهود يقتل بلا رحمة فكم تظنون يستوجب عقاباً اشد من داس ابن الله الخ . فالشريعة الجديدة اذن هي كالشريعة العتيقة في انها ليست مبررة

٣ وايضاً ان التبرير من الافعال الخاصة بالله كقوله في رو ٨ : ٣٣ « الله هو المبرر » والشريعة العتيقة أُنزلت من عند الله كالشريعة الجديدة . فليس للشريعة الجديدة اذن مزية التبرير دون الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١ : ١٦ « لا استحي بالانجيل لانهُ قوة الله لخلاص كل من يؤمن » ولا خلاص الا لمن كان متبرراً . فالشريعة الجديدة اذن مبررة

والجواب ان يقال ان شريعة الانجيل تشتمل على امرين كما مرَّ في الفصل الآنف احدهما اوليٌّ وهو نعمة الروح القدس المفاضة في الباطن والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار مبررة وعليهِ قول اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ١٧ « هناك (اي في العهد العتيق) وُضِعَت شريعةٌ خارجية لارهاب الأثمة وهنا (اي في العهد الجديد) أُنزِلَت شريعةٌ باطنية لتبريرهم » والآخر ثانويٌّ وهو تعليم الايمان والاحكام المرتبة الاميال والافعال البشرية والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار ليست مبررة وعليهِ قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ « الحرف يقتل والروح يحيي » وقد فسر ذلك اوغسطينوس في

كتاب الروح والحرف ف ١٤ و ١٧ بان المراد بالحرف كل كتاب خارج عن الناس ولو تضمن الاحكام الادبية كالتي يشتمل عليها الانجيل · فاذاً لولا وجود نعمة الايمان المداوية في الباطن لكان حرف الانجيل ايضاً يقتل

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على الشريعة الجديدة لا باعتبار ما هو اولي فيها بل باعتبار ما هو ثانوي اي باعتبار التعاليم والاحكام التي تُلقَى على الانسان من الخارج بالقول او بالكتابة

وعلى الثاني بان نعمة العهد الجديد وان عاونت الانسان على اجتناب الخطإِ لكنها لا تعصمهُ منهُ لان هذه العصمة خاصة بحالة المجد ولهذا كان من يخطأ بعد قبولهِ نعمة العهد الجديد يستوجب عقاباً اشد لكفرانهِ بنعم اجلّ واعراضهِ عن الاستعانة بما أُوتيهِ من المدد · الا ان ذلك لا يوجب القول بان الشريعة الجديدة تنشىء الغضب لانها من قبل نفسها تولي المدد الكافي لاجتناب الخطأ

وعلى الثالث بان الله انزل الشريعة الجديدة والعتيقة لكن لا على نحوٍ واحدٍ فانهُ انزل الشريعة العتيقة مكتوبة في الواحٍ حجرية وانزل الشريعة الجديدة مكتوبة في الواح القلب اللحمية كما قال الرسول في ٢ كور ٣ : ٣ ومن ثمه قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ١٨ « ان هذا الحرف المكتوب خارج الانسان يسميهِ الرسول خدمة الموت وخدمة الشجب واما هذا اسے شريعة العهد الجديد فيسميهِ خدمة الروح وخدمة البر لانا بموهبة الروح نعمل البر ونخلص من شجب التعدي »

الفصلُ الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل كان يجب انزالها منذ بدء العالم

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة كان يجب انزالها منذ بدء العالم « لان ليس عند الله محاباةٌ للوجوه » كما في رو ٢ : ١١ ·

« والجميع قد خطئوا واعوزهم مجد الله » كما في رو ٣ : ٢٣ . فقد كان يجب اذن انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم ليستعين الجميع بها

٢ وايضاً كما يختلف الناس باختلاف الامكنة كذلك يختلفون باختلاف الازمنة . والله « الذي يريد ان جميع الناس يخلصون » كما في ١ تيمو ٢ : ٤ أمر ان ينادى بالانجيل في جميع الامكنة كما في متى ٢٨ وفي مرقس ١٦ . فقد كان اذن واجباً ان تكون شريعة الانجيل في جميع الازمنة اي ان تكون قد أُنزلت منذ بدء العالم

٣ وايضاً ان الانسان احوج الى السلامة الروحية التي هي ابدية منهُ الى السلامة البدنية التي هي زمنية . والله قد هيأ للانسان منذ بدء العالم ما يحتاجه في سلامتهِ البدنية فسلَّطهُ على جميع ما خُلِقَ لاجل الانسان كما في تك ١ : ٢٦ . فالشريعة الجديدة التي هي ضرورية غاية الضرورة لسلامة الانسان الروحية كان يجب اذن انزالها منذ بدء العالم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥ : ٤٦ « لم يكن الروحاني اولاً بل الحيواني » . والشريعة الجديدة متناهية في الروحانية . فلم يكن اذن واجباً انزالها منذ بدء العالم

والجواب ان يقال ان عدم وجوب انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم يمكن تعليله من ثلاثة اوجه — اولها ان الشريعة الجديدة هي باعتبارها الاولي نعمة الروح القدس كما مرَّ في ف ١ وهذه النعمة لم يكن واجباً ان يجاد بها كثيراً قبل ازالة مانع الخطيئة من قِبَل الجنس البشري بحصول الفداء بالمسيح كقولهِ في يو ٧ : ٣٩ « لم يكن الروح قد اعطي بعد لان يسوع لم يكن بعدُ قد مُجِّد » وقد صرح الرسول بهذا الوجه في رو ٨ فانهُ بعد ذكره ناموس روح الحيوة قال « ارسل الله ابنهُ في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد ليتم

بر الناموس فينا » — والثاني كمال الشريعة الجديدة فان شيئاً لا يبلغ الكمال دفعةً من اول امره بل تدريجاً بتعاقب الزمان كما ان الانسان يكون اولاً طفلاً ثم يصير رجلاً وقد اورد الرسول هذا الوجه بقوله في غلا ٣ : ٢٤« الناموس كان مؤدباً يرشدنا الى المسيح لكي نبرر بالايمان فبعد ان جاء الايمان لسنا بعدُ تحت مؤدب » — والثالث ان الشريعة الجديدة هي شريعة النعمة فوجب اولاً ان يُترَك الانسان وشأنهُ في حال الشريعة العتيقة حتى اذا سقط في الخطيئة وعرف ضعف نفسهِ ادرك افتقاره الى النعمة وقد اورد الرسول هذا الوجه بقولهِ في رو ٥ : ٢٠ «دخل الناموس حتى تكثر الزلة وحيث كثرت الزلة طفحت النعمة ايضاً »

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الجنس البشري استحق بسبب خطيئة الاب الاول ان يحرم معونة النعمة ولهذا فمن حُرِمَها فقد حُرِمَها بعدل ومن أُوتيها فقد أُوتيها كرماً كما قال اوغسطينوس في كتاب كمال البر ف ٤ فاذاً اذا كان الله لم يُنزِل على الجميع منذ بدء العالم شريعة النعمة فليس في ذلك محاباةٌ للوجوه لان هذه الشريعة كان يجب انزالها بما ينبغي من الترتيب كما تقدم

وعلى الثاني بان اختلاف الامكنة لا يبدل حالة الجنس البشري بخلاف الزمان فانهُ يبدلها بتعاقبهِ ولهذ جُعِلَت الشريعة الجديدة لكل مكان ولكنها لم تُجعَل لكل زمان وان وجد في كل زمان من ينتمي الى العهد الجديد كما مرَّ في ف ١

وعلى الثالث بان ما يرجع الى سلامة البدن يفيد الانسان في الطبيعة التي لا تتلاشى بالخطيئة واما ما يرجع الى سلامة الروح فيقصَد بهِ النعمة التي تُفقَد بالخطيئة فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل تدوم الى منتهى العالم

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لا تدوم الى

منتهى العالم فقد قال الرسول في ١ كور١٣ : ١٠ «متى جاء الكامل يبطل الناقص» والشريعة الجديدة ناقصة فقد قال الرسول في الفصل المتقدم عد٩ «نعلم علماً ناقصاً ونتنبأ تنبوءاً ناقصاً» فالشريعة الجديدة اذن لا بد ان تبطل ويخلفها حالٌ اخرى اكمل

٢ وايضاً ان الرب وعد تلاميذه معرفة جميع الحق لدى مجيء الروح القدس البارقليط كما في يو ١٦ : ١٣ · والكنيسة لا تعرف جميع الحق في حال العهد الجديد · فلا بد اذن من انتظار حال اخرى يظهر فيها بالروح القدس جميع الحق

٣ وايضاً كما ان الآب مغايرٌ للابن والابن مغاير للآب كذلك الروح القدس مغايرٌ للآب والابن · وقد وجدت حالٌ ملائمة لاقنوم الآب وهي حال الشريعة العتيقة التي صرف فيها الناس اهتمامهم الى التوالد وكذلك توجد حالٌ اخرى ملائمة لاقنوم الابن وهي حال الشريعة الجديدة التي يسود فيها الاكليروس الصارفون اهتمامهم الى طلب الحكمة المخصوصة بالابن · فستوجد اذن حال ثالثة للروح القدس يسود فيها الرجال الروحانيون

٤ وايضاً قال الرب في متى ٢٤ : ١٤ « سينادى بانجيل الملكوت هذا في جميع المسكونة وحينئذٍ يأتي المنتهي » فليس اذن انجيل المسيح هو انجيل الملكوت بل سيوجد انجيلٌ آخر للروح القدس يكون شريعةً اخرى

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤ : ٣٤ « اقول لكم انهُ لا يزول هذا الجيل حتى يكون هذا كلهُ » وقد فسره فم الذهب عَلَى ان المراد بهِ جيل المؤْمنين بالمسيح · فستدوم اذن حال المؤْمنين بالمسيح الى منتهى العالم

والجواب ان يقال ان حال العالم يمكن اختلافها بنحوين — اولاً باختلاف الشريعة وبهذا الاعتبار لا تخلف حالٌ اخرى حالَ الشريعة الجديدة الحاضرة

فقد خلفت حالُ الشريعة الجديدة حالَ الشريعة العتيقة خلافة الاكمل للاقل كمالاً . وليس يمكن لحال من احوال الحيوة الحاضرة ان تكون اكمل من حال الشريعة الجديدة اذ ليس يمكن لشيء ان يكون اقرب الى الغاية القصوى مما يؤدي اليها مباشرةً وهذا ما تفعله الشريعة الجديدة كقول الرسول في عبر ١٠ : ١٩ وما يليهِ «اذن حيث لنا ايها الاخوة ثقة بالدخول الى الاقداس بدم المسيح الطريق الجديد الذي انتهجهُ لنا فلندنُ اليهِ» فليس يمكن اذن لحال من احوال الحيوة الحاضرة ان تكون اكمل من حال الشريعة الجديدة لانهُ كلما كان شيء اقرب الى الغاية القصوى كان اعظم كمالاً — وثانياً باختلاف نسبة الناس الى الشريعة من حيث تفاوتهم في كمال هذه النسبة وبهذا الاعتبار كثيرًا ما عرا التبدل حال الشريعة العتيقة فقد كانت الشرائع تارةً تُرعَى على افضل وجه وتارةً يُعرَض عنها راساً وكذلك تختلف بهِ ايضاً حال الشريعة الجديدة باختلاف الامكنة والازمنة والاشخاص من حيث يتفاوت الناس في كمال الحصول على نعمة الروح القدس الا انهُ لا يجب انتظار حالٍ اخرى مستقبلة تُحرَز فيها نعمة الروح القدس على وجه اكمل مما أُحرزت الى الان وخصوصاً من الرسل الذين جنوا بواكير الروح اي قبل من سواهم واكثر منهم كما قال الشارح في رو ٨ : ٢٣

اذًا اجيب على الاول بان للناس ثلاث حالات كما قال ديونسيوس في مراتب السلطه البيعية ف ٥ الأُولى حالة الشريعة العتيقة والثانية حالة الشريعة الجديدة والثالثة لا تكون في هذه الحيوة بل في الوطن وكما ان الحالة الاولى رمزية وناقصة بالقياس الى الحالة الانجيلية كذلك الحالة الانجيلية رمزية وناقصة بالقياس الى حالة الوطن التي متى جاءت تبطل هذه الحالة كقولهِ في ١ كور ١٣ : ١٢ «الان ننظر في مرآةٍ على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً الى وجه»

وعلى الثاني بان ونتانوس وبريشلاً زعما ان وعد الرب بارسال الروح القدس لم يتم في الرسل بل فيهما وزعم المانوية ايضاً انهُ تم في ماني الذي كانوا يجعلونهُ الروح البارقليط كما قال اوغسطينوس في البدع بدعة ٣١ و ٤٦ ولهذا لم يكن احدٌ من هولاء يسلم بكتاب اعمال الرسل الذي يصرح فيه ايبان ذلك الوعد تم في الرسل والذي كرره الرب فيه للرسل بقولهِ في اع ١:٥ « ستعمدون بالروح القدس بعد ايامٍ غير كثيرة » وقد ذكر فيهِ ٢ ان هذا الوعد تمَّ · الا ان هذه المزاعم مردودة بقوله في يو ٧ : ٢٩ « لم يكن الروح قد أُعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مُجّد » وهو يفهم انهُ لما مُجّد المسيح بقيامتهِ وصعوده أُعطي الروح القدس وبهذا ايضاً ينتفي زعم كل من يقول بانتظار زمانٍ آخر للروح القدس — وقد علم الروح القدس الرسل جميع الحق في ما هو ضروري للخلاص اي في ما يجب الايمان بهِ وفعلهُ لكنهُ لم يعلمهم ما يتعلق بجميع الوقائع المستقبلة فان هذا لم يكن يعنيهم كقوله في اع ١ : ٧ «ليس لكم أن تعرفوا الاوقات والازمنة التي جعلها الآب في سلطانهِ »

وعلى الثالث بان الشريعة العتيقة لم تكن شريعة الآب فقط بل كانت شريعة الابن ايضاً لان المسيح كان مرموزاً اليهِ فيها وعليهِ قول الرب في يو٥:٤٦ « لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي ايضاً لانهُ كتب عني » وكذا الشريعة الجديدة ايضاً ليست شريعة المسيح فقط بل شريعة الروح القدس ايضاً كقوله في رو ٨ : ٢ ناموس روح الحياة في المسيح يسوع الآية · فليس يجب اذن انتظار شريعة اخرى للروح القدس

وعلى الرابع بانهُ لما كان المسيح قد قال في بدء دعوتهِ الانجيلية « قد اقترب ملكوت السماوات » كما في متى ٤ : ١٧ كان القول بان انجيل المسيح ليس انجيل الملكوت غايةً في الغباوة · والمناداة بانجيل المسيح تحتمل معنيين احدهما

ان يكون المراد بها اذاعة معرفة المسيح وبهذا المعنى قد نودي بالانجيل في المسكونة كلها حتى لعهد الرسل كما قال فم الذهب في خط ٧٥ في متى وبهذا الاعتبار يكون المراد بقوله « وحينئذٍ ياتي المنتهى » خراب اورشليم الذي كان ظاهر كلامهِ حينئذٍ عليه والثاني ان يكون المراد بها حصول اثرها تماماً اي انتشار الكنيسة في كل امةٍ وبهذا المعنى لم ينادَ بعدُ بالانجيل في المسكونة كلها لكنهُ متى تم ذلك يأتي منتهى العالم كما قال اوغسطينوس في رسالتهِ الى ايزيكيوس

المبحث السابع بعد المئة

في نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في نسبة الشريعة الجديدة الى الشريعة العتيقة ومدار البحث في ذلك عَلَى اربع مسائل — ١ هل الشريعة الجديدة مغايرة للشريعة العتيقة — ٢ هل هي متممة لها — ٣ هل هي مندرجة فيها — ٤ ايهما اثقل

الفصلُ الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مغايرة للشريعة العتيقة لان كلتيهما جُعِلتا لذوي الايمان بالله اذ « بغير ايمانٍ لا يستطيع احدٌ ان يرضي الله » كما في عبر ١١ : ٦ · وايمان المتقدمين والمتاخرين واحدٌ بعينهِ كما في تفسير متى ٢١ · فالشريعة الموضوعة لهم اذن واحدة بعينها

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في ردهِ عَلَى ادمنتوس تلميذ ماني ان خلاصة ما يفرق بين الشريعة والانجيل هو الخوف والمحبة ولكن يمتنع ان تكون الشريعة الجديدة والعتيقة متغايرتين من جهة الخوف والمحبة لان الشريعة العتيقة ايضاً تأمر بالمحبة ففي اح ١٩ : ١٨ « احبب قريبك » وفي تث ٦ : ٥ « احبب الرب الهك » · وكذلك يمتنع ان تكونا متغايرتين من جهة ما ذكره اوغسطينوس

بقوله في رده على فوسطوس ك ٤ ف ١١ « كان العهد العتيق مشتملاً على وعود زمنية واما العهد الجديد فيشتمل على وعود روحية وابدية » لان العهد الجديد ايضاً يشتمل على مواعد زمنية كقوله في مر ١٠ : ٣٠ ياخذ مئة ضعف اما في هذا الزمان فبيوتاً واخوة الخ والعهد العتيق كان يشتمل ايضاً على مواعد روحية وابدية كقوله في عبر ١١ : ١٦ عن الآباء الأولين « يشتاقون الآن وطناً افضل وهو السماوي » فيظهر من ذلك ان الشريعة الجديدة ليست مغايرة للشريعة العتيقة

٣ وايضاً يظهر ان الرسول فرق في رو ٣ : ٢٨ بين الشريعتين بتسميته الشريعة العتيقة شريعة الاعمال والشريعة الجديدة شريعة الايمان · ولكن الشريعة العتيقة كانت شريعة ايمان ايضاً كقوله في عبر ١١ : ٤٩ « كلهم مشهود لهم بالايمان » والشريعة الجديدة هي شريعة اعمال ايضاً ففي متى ٥ : ٤٤ « احسنوا الى من يبغضكم » وفي لوقا ٢٢ : ١٩ « اصنعوا هذا لذكري » فليست الشريعة الجديدة اذن مغايرة للشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٧ : ١٢ « عند تحول الكهنوت لا بد من تحول الناموس » · وكهنوتا العهد العتيق والجديد متغايران كما اثبته الرسول في الموضع المتقدم · فكذا اذن شريعتاهما متغايرتان

والجواب ان يقال ان الغرض من كل شريعة ترتيب العيشة الانسانية بالنسبة الى غاية كما اسلفنا في مب ٩٠ ف ٢ ومب ٩١ ف ٤ · والاشياء المسوقة الى غاية انما تختلف باعتبار الغاية على نحوين اولاً لاختلاف الغايات التي تساق اليها وهو تخالف بالنوع . ولا سيما اذا كان ذلك في الغاية القريبة وثانياً باعتبار القرب الى الغاية او البعد عنها كما هو ظاهر في الحركات فانها تتغاير بالنوع باعتبار توجهها الى منتهيات مختلفة واما باعتبار تفاوت اجزاء

الحركة في القرب الى المنتهى فيحصل فيها التغاير بالكمال والنقصان — فيظهر اذن من ذلك ان التمايز في شريعتين يكون على نحوين احدهما بان تكونا متغايرتين من كل وجهٍ لانسياقهما الى غايتين مختلفتين كما انهُ لو جعل في مدينةٍ شريعةٌ يُقصَد بها سيادة الجمهور لكانت مغايرةً بالنوع للشريعة المقصود بها سيادة اعيان المدينة والثاني بان تكون احداهما اقرب تأدية الى الغاية والأُخرى ابعد تأديةً اليها كتغاير الشريعتين اللتين تُفرَضان في مدينةٍ واحدةٍ بعينها احداهما على الرجال الكاملين الذين يستطيعون ان ينفذوا عاجلاً ما يتعلق بالمصلحة العامة والأُخرى لتهذيب الاحداث الذين ينبغي تعليمهم كيف يقومون في ما بعدُ باعمال الرجال — اذا تمهَّد ذلك وجب ان يقال ان الشريعة الجديدة ليست باعتبار النحو الاول مغايرةً للشريعة العتيقة لان لكلتيهما غايةً واحدة وهي ان يعنو الناس لله واله العهد الجديد والعهد العتيق واحدٌ كقوله في رو ٣ : ٣٠ «الله الذي يبرر الختان من الايمان والقلف بالايمان واحدٌ» واما باعتبار النحو الثاني فهي مغايرةٌ لها لان الشريعة العتيقة بمنزلة موءدب الاحداث كما قال الرسول في غلا ٣ : ٢٤ والشريعة الجديدة هي شريعة الكمال اذ هي شريعة المحبة التي قال عنها الرسول في كولوسي ٣ : ١٤ انها رباط الكمال

اذاً اجيب على الاول بان وحدة الايمان في كلا العهدين تدل عَلَى وحدة الغاية فقد اسلفنا في مب ٦٢ ف ٢ ان موضوع الفضائل اللاهوتية التي من جملتها الايمان هو الغاية القصوى غير ان الايمان لم يكن شأنهُ في العهد العتيق كشأنهِ في العهد الجديد لان ما كان يعتقده اولئك مستقبلاً نعتقده نحن واقعاً ·

وعلى الثاني بان كل ما يُجعَل من الفرق بين الشريعة الجديدة والعتيقة يُعتبَر من جهة الكمال وعدمه فان احكام كل شريعة تتعلق بافعال الفضائل وليس الباعث لغير الكاملين الذين لم تحصل لهم بعدُ ملكة الفضيلة على افعال الفضائل كالباعث

للذين حصل لهم الكمال بملكة الفضيلة فان الذين لم تحصل لهم بعدُ هذه الملكة انما يبعثهم على افعال الفضائل علل خارجية كالوعيد بالعقاب والوعد بثواب خارجي كالجاه او الغنى او ما شاكل ذلك ولهذا كان يقال للشريعة العتيقة التي كانت مفروضة عَلَى غير الكاملين اي عَلَى الذين لم ينالوا بعدُ النعمة شريعة الخوف من حيث كانت تبعث على رعاية احكامها بالوعيد ببعض العقوبات ويقال ايضاً انها تشتمل على بعض المواعد الزمنية· واما الفضلاء فانما يبعثهم على افعالها حب الفضيلة نفسها لا الخوف من عقاب او طلب ثواب خارجي ولهذا يقال للشريعة الجديدة القائمة اصالة بالنعمة الروحية المفاضة في القلوب شريعة المحبة ويقال ايضاً انها تشتمل على المواعد الروحية والابدية التي هي موضوعات الفضيلة وخصوصاً المحبة فهم اذن ينزعون اليها بانفسهم لا نزوعهم الى امور اجنبية عنهم بل نزوعهم الى امور تخصهم ولهذا ايضاً يقال ان الشريعة العتيقة «تقمع اليد لا القلب» لان من ينتهي عن خطيئة خوفاً من العقاب لا تكون ارادتهُ بعيدة عن الخطيئة مطلقاً كما تبعد عنها ارادة من ينتهي عن الخطيئة حباً بالبرارة ولهذا يقال ان الشريعة الجديدة التي هي شريعة المحبة « تقمع القلب » — على انهُ قد كان في حال العهد العتيق من حصلوا على المحبة ونعمة الروح القدس وكان اخص ما يتوقعونهُ المواعد الروحية والابدية وبهذا الاعتبار كانوا ينتمون الى الشريعة الجديدة وكذلك ايضاً يوجد في العهد الجديد بعض جسديون لم يبلغوا بعدُ كمال الشريعة الجديدة ولم يكن بدٌّ من حملهم في العهد الجديد على افعال الفضائل برهبة العقاب او بمواعد زمنية — ثم ان الشريعة العتيقة وان فرضت وصايا المحبة لكنهُ لم يكن يُولَى بها الروح القدس الذي بهِ « تفاض المحبة في قلوبنا » كما في رو ٥:٥

وعلى الثالث بان الشريعة الجديدة يقال لها شريعة الايمان من حيث تقوم اصالةً بالنعمة التي تفاض باطناً على المؤمنين كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ و ٢ ولهذا

يقال لها ايضاً. تتمة الايمان وهي تشتمل ايضاً تبعاً على امور ادبية وطقسية غير انها لا تقوم اصالةً بها كما كانت تقوم بها اصالةً الشريعة العتيقة واما الذين ارضوا الله في العهد العتيق بالايمان فكانوا بهذا الاعتبار ينتمون الى العهد الجديد اذ لم يكونوا يبرَّرون الا بالايمان بالمسيح واضع العهد الجديد ولهذا قال الرسول عن موسى ايضاً في عبر ١١ :٢٦ « كان يعتبر عار المسيح غنىً اعظم من كنز المصريين »

الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي متمة للعتيقة

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مُتمِّة للعتيقة فان الاتمام ضد النسخ . والشريعة الجديدة تنسخ عبادات الشريعة العتيقة فقد قال الرسول في غلا ٥ :٢ « ان اختتنتم فالمسيح لا ينفعكم شيئاً » . فالشريعة الجديدة اذن ليست مُتمِّة للشريعة العتيقة

٢ وايضاً ان الضد لا يُتمُّ ضده . والرب قد فرض في الشريعة الجديدة احكاماً مضادة لاحكام الشريعة العتيقة ففي متى ٥ « سمعتم انهُ قيل للاولين: من طلق امرأته فليدفع اليها كتاب طلاقٍ . اما انا فاقول لكم: من طلق امراتهُ فقد جعلها زانية» ومثل هذا يظهر ايضاً بعد ذلك حيث نهى عن القسم وعن عقاب القوَد وعن بغض الاعداء وكذا يظهر ايضاً ان الرب نسخ احكام الشريعة العتيقة المتعلقة بالتمييز بين الاطعمة بقولهِ في متى ١٥ :١١ « ليس ما يدخل الفم ينجس الانسان» فليست الشريعة الجديدة اذن مُتمِّةً للشريعة العتيقة

٣ وايضاً من يفعل على خلاف مقتضى الشريعة فليس متماً لها والمسيح قد فعل اموراً على خلاف مقتضى الشريعة فهو قد لمس الابرص كما في متى ٨ :٣ وهذا كان محظوراً في الشريعة ويظهر ايضاً انهُ نقض مراراً شريعة السبت حتى كان اليهود يقولون عنهُ « ان هذا الرجل ليس من الله لانه لم يحفظ السبت » كما في يو ٩ :١٦ فهو اذن لم يتم

الشريعة · فليست اذن الشريعة الجديدة الموضوعة منهُ متمّة للشريعة العتيقة

٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل على احكام ادبية وطقسية وقضائية كما مرَّ في مب ٩٩ ف ٤ ·وقد ورد في متى ٥ ان الرب اتم الشريعة في بعض احكامها ولكنهُ لم يرد فيهِ انهُ ذكر شيئاً من الاحكام القضائية والطقسية ·فيظهر اذن ان الشريعة الجديدة ليست متمة لجميع احكام الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرب في متي ٥:١٧ «لم آتِ لاحل الناموس بل لاتم» وقوله بعد ذلك عاجلاً «لا تزول ياءٌ اونقطةٌ واحدةٌ من الناموس حتى يتم الكل»

والجواب ان يقال ان نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل الى الناقص ومن شان كل كامل ان يُتِمّ ما كان ناقصاً والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار متمة للشريعة العتيقة من حيث تعوض عما كان ناقصاً فيها—والشريعة العتيقة يعتبر فيها امران غرضها والاحكام المتدرجة فيها · والغرض من كل شريعة ان يصير الناس ابراراً وفضلاء كما اسلفنا في مب ٩٢ ف ١ فكان الغرض المقصود من الشريعة العتيقة تبرير الناس وهذا لم تكن الشريعة تستطيعهُ بل كانت ترمز اليهِ بافعال طقسية وتعد به بالقول والشريعة الجديدة باعتبار ذلك مُتِمّة للشريعة العتيقة لانها تبرر بقوة تالم المسيح وهذا ما اراده الرسول بقوله في رو ٨ : ٣ — ٤ « ما لم يستطعهُ الناموس انجزه الله اذ ارسل ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد ليتم بر الناموس فينا » وهي ايضاً باعتباره منجزة لما وعدت بهِ الشريعة العتيقة كقوله في ٢ كور ١ : ٢٠ « ان مواعد الله كلها انما هي فيهِ » اي في المسيح · وهي ايضاً باعتبار ذلك تفعل حقيقةً ما كانت الشريعة العتيقة ترمز اليهِ رمزاً وعليهِ قوله في كولوسي ٢: ١٧ عن الاحكام الطقسية انها كانت « ظل المستقبلات اما الجسم فهو المسيح »ومن ثم يقال للشريعة الجديدة شريعة الحقيقة وللشريعة العتيقة شريعة الظل او

الرمز — واما احكام الشريعة العتيقة فقد اتمها المسيح بعمله وتعليمهِ اما بعمله فلانهُ اراد ان يختتن ويحفظ سائر الرسوم الشرعية التي كانت مرعية لعهده كقول في غلا ٤ :٤ « مولوداً تحت الناموس » واما بتعليمه فعلى ثلاثة انحاء اولاً بايضاحه مفهوم الشريعة الحقيقي كما يظهر في القتل والزنى اللذين كان الكتبة والفريسيون يحملون النهي عنهما على النهي عن افعالهما الخارجة فقط فاتم المسيح الشريعة بايضاحه ان ذلك النهي يتناول افعالهما الباطنة ايضاً . وثانياً برسمه كيف يُرعى من آمن الطرق ما كان مسنوناً في الشريعة العتيقة فان هذه الشريعة كانت تفرض مثلاً ان لا يحنث الانسان ولكن هذه الفريضة تُرعى على وجه آمن اذا كان الانسان لا يحلف رأساً الا حين الضرورة . وثالثاً بزيادته عليها مشورات كمالية كما يظهر من متى ١٩ حيث قال الرب لذلك الذي قال انه قد حفظ وصايا الشريعة العتيقة : واحدة تعوزك ان تشاء ان تكون كاملاً فاذهب وبع كل شيءٍ لك الآية

اذاً اجيب على الاول بان الشريعة الجديدة لا تنسخ الشريعة العتيقة الا في رسومها الطقسية كما مرَّ في مب ١٠٣ ف ٣ و ٤ وهذه الرسوم كانت رمزاً الى شيءٍ مستقبل فتمامها بوقوع ما كانت ترمز اليهِ يقضي بعدم وجوب رعايتها بعد ذلك للزوم ان هذه الرعاية لا تزال تدل على شيءٍ مستقبل وغير واقع وذلك كما ان الوعد بنعمة مستقبلة يزول بانجازه بايلاء النعمة الموعودة وعلى هذا النحو تزول طقوس الشريعة عند تمامها

وعلى الثاني بان تلك الاحكام التي فرضها الرب ليست مضادةً لاحكام الشريعة العتيقة كما قال اوغسطينوس فقد قال في رده على فوسطوس ك ١٩ ف ٢٦ « ما رسمهُ الرب من عدم وجوب تطليق المرأة ليس مضاداً لما رسمتهُ الشريعة فهي لم تقل من شاء فليطلق امرأتهُ مما يضادهُ عدم التطليق بل انها لم

تكن تريد ان يُطلِّق الرجل امرأتهُ ولذلك جعلت له مهلةً في اعداد كتاب الطلاق لعل نفسهُ التي تعجَّلت في المخاصمة تخمد سورة غضبها في اثناء ذلك فيعدل عن عزمهِ ولهـذا فالرب تقريرًا لعدم وجوب تطليق المراة بسهولة لم يستثن الاعلة الزنى» ومثل ذلك ايضاً يقال في النهي عن القسم على ما تقدم وهو ظاهرٌ ايضاً في النهي عن عقاب القود فان الشريعة عينت وجه الانتقام لئلا يتُجاوَز فيهِ حدُّ الاعتدال والرب اراد ان يحتاط لذلك على وجهٍ اكمل فحضَّ على عدم الانتقام رأساً . واما بغض الاعداء فقد كشف عن خطأ الفريسيين في فهمهِ بحثهِ ايانا على ان لا نبغض الشخص بل الاثم . واما التمييز بين الاطعمة الذي هو من الاحكام الطقسية فلم يأمر الرب ان لا يُرعَى في ذلك الحين بل اعلن ان ليس شيءٌ من الاطعمة نجساً في طبعهِ بل باعتبار مـا يرمز اليهِ فقط كما مرَّ في مب ١٠٢ ف ٦

وعلى الثالث بان لمس الابرص كان محظورًا في الشريعـة لان الانسان كان يتنجس بهِ نجاسةً تحرمهُ الدنو من الاقداس كما مرَّ في مب ١٠٢ ف ٥ . والرب الذي كان يطهر الابرص كان معصوماً عن هذه النجاسة واما ما فعله يوم السبت فلم يحلَّ بهِ السبت حقيقةً كما صرح بذلك في الانجيل اولاً لانهُ كان يفعل المعجزات بالقدرة الالهية التي تفعل في كل وقتٍ وثانياً لانهُ كان يفعل ما بهِ نجاة الانسان مع ان الفريسيين كانوا يُعنَون يوم السبت بنجاة البهائم ايضاً وثالثاً لانهُ عذر تلاميذه في جمعهم السنبل يوم السبت لاجل الضرورة . لكنهُ كان يظهر في اعتقاد الفريسيين الباطل انهُ يحله فانهم كانوا يعتقدون وجوب الامساك يوم السبت حتى عن الاعمال المفيدة للصحة وهذا كان خلاف المقصود من الشريعة

وعلى الرابع بان احكام الناموس الطقسية انما لم يرد ذكرها في متى ٥ لان

رعايتها تبطل رأساً بتمامها كما تقدم قريباً · اما الاحكام القضائية فقد ذكر منها حكم عقاب القود حتى يقاس عليهِ ما سواه وقد افاد بذلك انهُ لم يكن غرض الشريعة من هذا الحكم ان عقاب القود ناشئ عن شهوة الانتقام التي نهى عنها بحثهِ الانسان على ان يكون مستعداً لاحتمال اعظم الاهانات بل عن حب العدالة وهذا لا يزال قائماً في الشريعة الجديدة

أَلفصلُ الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال · يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مندرجة في الشريعة العتيقة لانها قائمة على وجه الخصوص بالايمان ولهذا يقال لها شريعة الايمان كما في رو ٣ : ٢٧ · والشريعة الجديدة تشتمل على عقائد ايمانية كثيرة ليست في الشريعة العتيقة · فهي اذن ليست مندرجة في الشريعة العتيقة

٢ وايضاً قال بعض الشراح في تفسير قول متى ٧ : ١٩ « من يحلّ واحدةً من هذه الوصايا الصغار » ان وصايا الشريعة العتيقة اصغر اما وصايا الانجيل فاكبر · والاكبر يمتنع اندراجهُ في الاصغر · فليست الشريعة الجديدة اذن مندرجة في العتيقة

٣ وايضاً ما يندرج في آخر يحصل بحصوله فلو كانت الشريعة الجديدة مندرجةً في العتيقة لوجدت بوجودها فلم يكن في وضع الشريعة الجديدة بعد وجود العتيقة فائدة · فليست الشريعة الجديدة اذن مندرجةً في الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في حز ١ : ١٦ « كان الدولاب في الدولاب » اي كان العهد الجديد في العهد العتيق كما فسره غريغوريوس في خط ٦ على حزقيال

والجواب ان يقال ان شيئاً يندرج في آخر على نحوين بالفعل كاندراج المتحيز في الحيز وبالقوة كاندراج المعلول في العلة او التام في الناقص كما يندرج بالقوة النوع في الجنس والشجرة كلها في البذر · والشريعة الجديدة مندرجة بهذا النحو في الشريعة العتيقة فقد مرَّ في ف ١ ان نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل الى الناقص · ومن ثمه قال فم الذهب في تفسيره قول مر ٤ : ٢٨ الارض من نفسها تُخرِجُ اولاً العشب ثم السنبل ثم الحنطة ممتلئة في السنبل ما نصهُ « تُخرِجُ اولاً العشب في شريعة الطبيعة ثم السنبل في شريعة موسى ثم الحنطة الممتلئة في الانجيل » فالشريعة الجديدة اذن موجودة في الشريعة العتيقة وجود الثمرة في السنبل

اذاً اجيب على الاول بان جميع العقائد الايمانية الواردة صراحةً في العهد الجديد واردة في العهد العتيق ضمناً وتحت صورٍ رمزية وعلى هذا فالشريعة الجديدة مندرجة في العتيقة حتى باعتبار العقائد الايمانية ايضاً

وعلى الثاني بانه انما يقال ان احكام الشريعة الجديدة اعظم من احكام الشريعة العتيقة باعتبار التصريح بها واما باعتبار جوهرها فجميعها مندرجة في العهد العتيق ومن ثمه قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ١٩ ف ٢٣ و ٢٨ « ان ما حضَّ عليهِ الرب او رسمهُ حيث يقول: اما انا فاقول لكم : يكاد يوجد كله في كتب العهد العتيق ايضاً الا انهُ لما كان اليهود لا يفهمون بالقتل الا اماتة الجسد الانساني صرَّح الرب بان كل حركة فاسدة في الانسان يقصد بها مضرة اخيهِ تدخل تحت جنس القتل » وباعتبار مثل هذه التصريحات تُجعَل احكام الشريعة الجديدة اعظم من احكام الشريعة العتيقة · عَلَى انهُ ليس يمتنع اندراج الاكبر في الاصغر بالقوة كاندراج الشجرة في البذر

وعَلَى الثالث بان ماوضع ضمناً يجب ايضاحه والتصريح بهِ وهذا ما اوجب

ألفصلُ الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل هي اثقل من الشريعة العتيقة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعه الجديدة اثقل من الشريعة العتيقة فقد قال فم الذهب في تفسيره آية متى ٥ : ١٩ : من يحل واحدة من هذه الوصايا الصغار : ما نصهُ « ان وصايا موسى وهي لا تقتل لا تزنِ يسهل حفظها فعلاً اما وصايا المسيح وهي لا تغضب لا تشتهِ فيصعب حفظها فعلاً » فالشريعة الجديدة اذن اثقل من العتيقة

٢ وايضاً ان الاستمتاع بسعادة الدنيا لاسهل من احتمال مكارهها · وحفظ الشريعة كان يترتب عليهِ في العهد العتيق السعادة الزمنية كما يظهر في تث ٢٨ واما حفظ الشريعة الجديدة فيترتب عليهِ مكاره كثيرة كقولهِ في ٢ كور ٦ : ٤ — ٥ لنظهر انفسنا كخدام الله في الصبر الكثير والشدائد والضرورات والمشقات الآية · فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

٣ وايضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر انه اصعب منه · والشريعة الجديدة تحصل عن زيادة على العتيقة فان الشريعة العتيقة نهت عن الحنث والشريعة الجديدة نهت عن القَسَم ايضاً والشريعة العتيقة نهت عن تطليق الزوجة بغير كتاب طلاقٍ والشريعة الجديدة نهت عن تطليقها رأساً كما في متى ٥ على ما فسره اوغسطينوس · فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١١ : ٢٨ « تعالوا اليَّ يا جميع المُتعَبين والمُثقَلين » وقد قال ايلاريوس في تفسير هذه الآية « يدعو اليهِ المُتعَبين بمشقات الشريعة والمُثقَلين بخطايا العالم » ثم قوله بعد ذلك عن نير الانجيل

ع ٣٠ «لان نيري لينٌ وحملي خفيف» فالشريعة الجديدة اذن اخف من العتيقة

والجواب ان يقال ان المشقة في افعال الفضائل التي عليها مدار احكام الشريعة يمكن اعتبارها على نحوين احدها من جهة الافعال الخارجة التي هي في نفسها شاقة وثقيلة · والشريعة العتيقة بهذا الاعتبار اثقل جداً من الشريعة الجديدة لانها كانت توجب في طقوسها الكثيرة من الافعال الخارجة ما لا توجبهُ الشريعة الجديدة فان هذه ما عدا احكام الشريعة الطبيعية لم تفرض في تعاليم المسيح والرسل الا اموراً قليلة جداً على انهُ قد زيد عليها بعد ذلك امورٌ اخرى وضعها الآباء القديسون الا ان اوغسطينوس قال انه لا بد في هذه ايضاً من رعاية جانب الاعتدال لئلا تغدو بها عيشة المؤمنين شاقة فهو قد قال في جوابه على مباحث كانون الثاني عن بعضٍ «ان ديننا الذي جعلتهُ رأفة الله بقلة اسرار شعائره وغاية وضوحها ذا سعة وسهولة يضيقونهُ بتكاليف شاقة تُستخَفُّ في جنبها حالة اليهود الذين يخضعون لتكاليف ناموسية لا لرسوم بشرية محضة» — والثاني من جهة الافعال الداخلة كمزاولة فعل الفضيلة بنشاطٍ وطيب نفسٍ والفضيلة تدور على هذا النحو من المشقة فان ذلك يشق جداً على من ليس فاضلاً لكنهُ يصير بالفضيلة سهلاً واحكام الشريعة الجديدة بهذا الاعتبار اثقل من احكام الشريعة العتيقة فان الشريعة الجديدة تنهى عن حركات النفس الباطنة والشريعة العتيقة لم تكن تنهى عنها صريحاً في كل شيء وان كانت تنهى عنها في بعض الامور على انها لم تكن تنهى عنها تحت طائلة عقوبة · وهذا في غاية المشقة على من ليس فاضلاً فقد قال الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٥ ب ٩ ان فعل ما يفعله العادل سهلٌ اما فعله بالطريقة التي يفعلهُ بها العادل اي بنشاط وطيب نفس فهو مستصعب عند

من ليس عادلاً وقيل ايضاً في ١ يو٥: ٣ « وصاياه ليست ثقيلة » وقد فسر ذلك اوغطينوس بقوله « ليست ثقيلة عَلَى المحب لكنها ثقيلة على غير المحب»

اذًا اجيب على الاول بان كلام فم الذهب هناك على مشقة الشريعة الجديدة من حيث قمعها الصريح للحركات الباطنة كما هو ظاهر

وعلى الثاني بان ما يحتمله حفظة الشريعة الجديدة من المكاره ليس مفروضاً من الشريعة لكن المحبة القائمة بها هذه الشريعة تسهّل احتمالها فقد قال اوغطينوس في كتابهِ في خطبة الرب « ان المحبة تجعل جميع المحن الشديدة والمشاق العظيمة مستسهلة وكلا شيءٍ»

وعلى الثالث بان ما زيد على احكام الشريعة العتيقة انما يُقصَد بهِ انفاذ ما كانت تأمر بهِ من اسهل وجه كما قال اوغسطينوس في كلامهِ عَلَى خطبة الرب في الجبل ك ١ فليس ذلك اذن دليلاً عَلَى ان الشريعة الجديدة اثقل بل بالحري على انها اسهل

المبحث الثامن بعد المئة

في مندرجات الشريعة الجديدة — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في مندرجات الشريعة الجديدة ومدار البحث في ذلك عَلَى اربع مسائل — ١ في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بافعال ظاهرة او تنهى عنها — ٢ هل هي وافية بما تأمر به او تنهي عنهُ من الافعال الظاهرة — هل تهذب الناس في الافعال الباطنة عَلَى ما ينبغي — ٤ هل تصيب بما تزيده عَلَى الاحكام من المشورات

ألفصلُ الاول

في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تامر بافعالٍ ظاهرة او تنهى عنها

يتخطى الي الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لا يجب ان تامر بافعالٍ ظاهرة او تنهى عنها لانها هي انجيل الملكوت كقوله في متى ٢٤ : ١٤ « سينادَى بانجيل الملكوت هذا في جميع المسكونة » وملكوت الله ليس يقوم

بالافعال الظاهرة بل بالافعال الباطنة فقط كقوله في لو ١٧ : ٢١ « ان ملكوت الله في داخلكم » وفي رو ١٤ : ١٧ « ان ملكوت الله ليس اكلاً ولا شرباً بل هو برٌّ وسلام وفرح في الروح القدس » فالشريعة الجديدة اذن ليس يجب ان تامر بافعال ظاهرة او تنهى عنها

٢ وايضاً ان الشريعة الجديدة هي شريعة الروح كما في رو ٨ : ٢ · وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية كما في ٢ كور ٣ : ١٧ ولا حرية حيث يُوجَب على الانسان فعل شيء ظاهر او اجتنابهُ · فليس في الشريعة الجديدة اذن اوامر او نواهي تتعلق بالافعال الظاهرة

٣ وايضاً يراد بجميع الافعال الظاهرة ما يُفعَل باليد كما ان الافعال الباطنة هي ما يُفعَل بالقلب · والفرق بين الشريعة الجديدة والشريعة العتيقة أن هذه تمنع اليد والشريعة الجديدة تمنع القلب كما قال معلم الاحكام حكم ٣ · فليس ينبغي اذن ان يُجعَل في الشريعة الجديدة من الاوامر والنواهي ما يتعلق بالافعال الظاهرة بل ما يتعلق بالافعال الباطنة فقط

لكن يعارض ذلك ان الناس يصيرون بالشريعة الجديدة ابناء النور كقوله في يو ١٢ : ٣٦ « آمنوا بالنور لتكونوا ابناء النور » وابناء النور يجدر بهم ان يفعلوا افعال النور ويُعرضوا عن افعال الظلمة كقوله في افس ٥ : ٨ « كنتم حيناً ظلمةً اما الآن فانتم نورٌ في الرب فاسلكوا كابناء النور » فقد وجب اذن ان تأمر الشريعة الجديدة ببعض الافعال الظاهرة وتنهى عن بعضها

والجواب ان يقال قد مرَّ في مب ١٠٦ ف ١ و ٢ ان الشريعة الجديدة تقوم اصالةً بنعمة الروح القدس التي تظهر في الايمان الذي يعمل بالمحبة وهذه النعمة تحصل للناس بابن الله المتأنس الذي ملأَت النعمة اولاً ناسوته ثم اتصلت منهُ الينا كقوله في يو ١ : ١٤ « الكلمة صار جسدًا » ثم قوله هناك « مملوءًا نعمةً

وحقاً» ثم قوله بعد ذلك ع ١٦ « ومن امتلائهِ نحن كلنا اخذنا نعمةً بدل نعمة » ثم قوله بعده ع ١٧ « اما النعمة والحق فبيسوع المسيح حصلا » فكان اذن من الملائم ان النعمة المنبعثة عن الكلمة المتجسد تفضي الينا بظواهر محسوسة وان هذه النعمة الباطنة التي بها يخضع الجسد للروح يصدر عنها افعالٌ ظاهرة محسوسة

اذا تقرر ذلك فعلاقة الافعال الظاهرة بالنعمة يمكن ان تكون من وجهين اولاً من حيث تؤدي الى النعمة وهذه هي افعال الاسرار المرسومة في الشريعة الجديدة كالمعمودية والاوخارستيا ونحوهما وثانياً من حيث تحصل عن فعل النعمة وهذه على قسمين فمنها ما هو موافق او منافٍ بالضرورة للنعمة الباطنة القائمة بالايمان الذي يعمل بالمحبة وهذا القسم من الافعال الظاهرة تأمر بهِ الشريعة الجديدة اوتنهى عنهُ كما تأمر بالاعتراف بالايمان وتنهى عن انكارهِ ففي متى ١٠ : ٣٢ — ٣٣ « من يعترف بي قدام الناس اعترف بهِ انا قدام ابي · ومن ينكرني قدام الناس انكره انا قدام ابي » ومنها ما ليست موافقة او منافيةً بالضرورة للايمان الذي يعمل بالمحبة وهذه لا تامر بها او تنهى عنها الشريعة الجديدة في رسمها الاول بل تركها الشارع وهو المسيح لرأي كل واحدٍ في الادارة الموكولة اليهِ فيكون اذن لكل انسانٍ ان يحكم بما يراه موافقاً لنفسهِ من فعل هذه الافعال او اجتنابها ولكل رئيسٍ ان يأمر مرؤوسيه بما يجب فعله او اجتنابهُ منها · ومن ثم فبهذا الاعتبار ايضاً يقال لشريعة الانجيل شريعة الحرية لان الشريعة العتيقة كانت تجزم باكثر هذه الافعال وتترك قليلاً منها لحرية الناس ورأيهم

اذاً اجيب على الاول بان ملكوت الله يقوم اصالةً بالافعال الباطنة لكن يتعلق بهِ تبعاً ايضاً كل ما يمتنع وجود الافعال الباطنة من دونه كما انهُ اذا كان

ملكوت الله برًّا باطنًا وسلامًا وفرحًا روحيًا وجب ان تكون جميع الافعال الظاهرة المنافية للبراو السلام او الفرح الروحي منافيةً لملكوت الله فوجب ان يُنهَى عنها في انجيل الملكوت واما الافعال المباحة بالنسبة الى ذلك كتناول هذا الطعام او ذاك فليس فيها ملكوت الله ولهذا قال الرسول اولاً «ان ملكوت الله ليس اكلاً وشربًا»

وعَلَى الثاني بان الحر المختار هو من كان علةً لنفسهِ كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ١ ب ٢ فالذي يفعل اذن مختارًا هو الذي يفعل من تلقاء نفسهِ وفعل الانسان بالملكة الملائمة لطباعهِ فعلٌ من تلقاء نفسه لان الملكة تميل بصاحبها كالطبيعة اما اذا كانت الملكة منافيةً للطبيعة فالانسان ليس يفعل من حيث هو هو بل باعتبار فسادٍ طارئ عليهِ . ولما كانت نعمة الروح القدس بمنزلة ملكة باطنة مفاضة علينا تميل بنا الى سداد الفعل كانت تبعثنا عَلَى ان نفعل اختيارًا ما يوافق النعمة ونجتنب ما ينافيها — وعَلَى هذا فالشريعة الجديدة يقال لها شريعة الحرية لوجهين اولاً لانها لا توجب علينا ان نفعل او نجتنب الا تلك الافعال التي هي في نفسها ضرورية او منافية للخلاص والتي يتعلق بها امر الشريعة او نهيها وثانيًا لانها تجعلنا ايضًا ان نمتثل اختيارًا هذه الاوامر او النواهي من حيث تبعثنا النعمة الباطنة عَلَى امتثالها وباعتبار هذين الوجهين يقال للشريعة الجديدة شريعة الحرية الكاملة كما في يع ١ : ٢٥

وعَلَى الثالث بان قمع الشريعة الجديدة للقلب عن الحركات الغير المرتبة يستلزم قمعها لليد ايضًا عن الافعال الغير المرتبة التي هي معلولات للحركات الباطنة

الفصلُ الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب الافعال الظاهرة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافية بترتيب الافعال الظاهرة اذ يظهر ان اخص متعلقاتها هو الايمان الذي يعمل بالمحبة كقوله في غلا ٥: ٦ « في يسوع المسيح لا يقوى الختان ولا القلف عَلَى شيء بل الايمان الذي يعمل بالمحبة » والشريعة الجديدة صرحت ببعض العقائد الايمانية التي لم تكن صريحةً في الشريعة العتيقة كعقيدة التثليث ٠ فكان يجب اذن ان تزيد ايضاً افعالاً ادبية ظاهرة لم تكن مرسومةً في الشريعة العتيقة

٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة لم يرسم فيها الاسرار فقط بل بعض الاقداس ايضاً كما اسلفنا في مب ١٠١ ف٤ ومب ١٠٢ ف ٠٤ واما الشريعة الجديدة فقد رسم فيها الرب بعض الاسرار لكن يظهر انهُ لم يرسم فيها اقداساً اي اموراً خاصة بتقديس هيكل او آنية او باقامة عيد ٠ فالشريعة الجديدة اذن لم ترتب الافعال الظاهرة ترتيباً كافياً

٣ وايضاً كما ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل على عبادات خاصة بخدام الله كانت تشتمل ايضاً عَلَى عبادات خاصة بالشعب كما مرَّ في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ف ٦ عند الكلام على طقسيات الشريعة العتيقة ٠ وقد فُرِض في الشريعة الجديدة بعض العبادات على خدام الله كقول في متى ١٠ : ٩ « لا تقتنوا ذهباً ولا فضة ولا نحاساً في مناطقكم » وكالتي وردت بعد ذلك وفي لو ٩ و١٠ فكان ينبغي اذن ان يُفرَض فيها بعض العبادات على الشعب المؤمن ايضاً

٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة ما عدا الاحكام الادبية والطقسية كانت تشتمل ايضاً على احكام قضائية ٠ والشريعة الجديدة ليس فيها احكام قضائية ٠

فهي اذن غير وافية بترتيب الافعال الظاهرة

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٧:٢٤ « كل من يسمع كلامي هذا و يعمل بهِ يشبه رجلاً حكيماً بنى بيتهُ عَلَى الصخر » والبنَّاء الحكيم لا يترك شيئاً مما هو ضروري للبناء · فكلام المسيح اذن يتضمن بالكفاية كل ما يرجع الى الخلاص البشري

والجواب ان يقال ان الشريعة الجديدة لم يجب ان يتعلق امرها او نهيها من الافعال الظاهرة الا بما تأدى بهِ الى النعمة او بما يعود ضرورةً الى حسن استعمالها كما تقدم في الفصل الآنف · ولاننا لا نستطيع ان نحرز النعمة من تلقاء انفسنا بل بواسطة المسيح فقط رسم الرب بنفسهِ الاسرار التي بها نحرز النعمة وهي المعمودية والاوخارستيا ودرجة خدام الشريعة الجديدة متخذاً لذلك الرسل والاثنين والسبعين تلميذاً والتوبة والزواج الغير المنفك ثم وعد بسر التثبيت بارسال الروح القدس · وقد ورد ايضاً انهُ بناءً عَلَى رسمهِ شفى الرسل المرضى بمسحهم بالزيت كما في مر ٦ وهذه هي اسرار الشريعة الجديدة — واما حسن استعمال النعمة فانما يكون بافعال المحبة وهذه الافعال من حيث هي ضرورية للفضيلة ترجع الى الاحكام الادبية التي كانت تشتمل عليها الشريعة العتيقة ايضاً وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان تزيد الشريعة الجديدة عَلَى الشريعة العتيقة شيئاً من الافعال الظاهرة · واما تعيين هذه الافعال بالنسبة الى عبادة الله فيعود الى احكام الناموس الطقسية وبالنسبة الى القريب فيعود الى احكامه القضائية كما مرَّ في مب ٩٩ ف ٤ ولما لم يكن تعيينها هذا ضرورياً في نفسه للنعمة الباطنة القائمة بها الشريعة لم يدخل تحت امر الشريعة الجديدة بل تُرِكَ لراي الناس واختيارهم فمنهُ ما تُرِكَ للمرؤُوسين وهو ما يرجع الى واحدٍ واحدٍ منهم ومنهُ ما تُرِكَ للرؤَساء الزمنيين والروحيين وهو ما يرجع الى المنفعة العامة — اذا تقرر ذلك لم يكن واجباً ان تعين الشريعة الجديدة بامرها او نهيها شيئاً

من الافعال الظاهرة سوى الاسرار والاحكام الادبية التي ترجع من نفسها الى حقيقة الفضيلة كالنهي عن القتل والسرقة ونحو ذلك

اذاً اجيب عَلَى الاول بان العقائد الايمانية هي فوق العقل البشري فلا نستطيع البلوغ اليها الا بالنعمة ولذلك لما ازداد فيض النعمة وجب التصريح بعقائد كثيرة واما افعال الفضائل فنُرشد اليها بالعقل الطبيعي الذي هو قانونٌ للافعال البشرية كما مرَّ في مب ١٩ ف ٣ ومب ٦٣ ف ٢ فلم يكن اذن حاجة الى وضع احكام لما عدا احكام الناموس الادبية التي يرشد اليها العقل

وعَلَى الثاني بان اسرار الشريعة الجديدة تُمنَح فيها النعمة التي لا تصدر الا عن المسيح فوجب ان تُرسَم منهُ واما الاقداس كتكريس الهيكل او المذبح او نحوهما او كاقامة الاعياد فلا تُمنَح فيها النعمة ولهذا ترك الرب رسمها لاختيار المؤمنين ورأيهم لانها ليست في نفسها ضرورية للنعمة الباطنة

وعلى الثالث بان الرب لم يرسم تلك الاحكام للرسل عَلَى انها عبادات طقسية بل على انها رسوم ادبية وهي تحتمل وجهين احدهما وهو ما ذهب اليهِ اوغسطينوس في كتاب اتفاق الانجيليين ف ٣٠ ان لا تكون من قبيل الامر بل من قبيل الاذن فان الرب اذن لهم ان يذهبوا للتبشير بلا مزود ولا عصاً ولا شيءٍ يشبه ذلك فكأَنهُ بذلك اولاهم الحق عَلَى ان يتناولوا ضروريات معاشهم ممن كانوا يبشرونهم ولهذا عقب ذلك بقوله « لان الفاعل مستحقٌ طعامهُ » ومن اخذ معهُ ما يتقوت به اثناء التبشير دون ان ياخذ نفقتهُ ممن يبشرهم بالانجيل فليس يخطأُ بذلك بل يكون قد فعل اكثر مما يجب عليهِ كما فعل بولس على ما في ١ كور ٩ · والثاني وهو ما ذهب اليهِ آخرون من الآباء القديسين ان تكون رسوماً وقتية وُضعت للرسل في الوقت الذي كانوا يرسلون فيهِ للتبشير في اليهودية قبل تألم المسيح فان الرسل الذين كانوا حينئذٍ تحت تدبير

المسيح كالاحداث كان لا بد لهم ان يتلقوا منهُ قوانين مخصوصة بهم شأن سائر المرؤوسين مع رؤسائهم ولا سيما لانهُ كان لا بد من تمرسهم شيئاً فشيئاً في التنزه عن الاهتمام بالزمنيات ما كان يجعلهم اهلاً لان ينادوا بالانجيل في المسكونة كلها فلا بدع اذا رسم لعيشتهم طرائق معينة ما دام عهد الشريعة العتيقة قائماً وما داموا غير حاصلين على حرية الروح الكاملة · وحين دنا زمان تألمهِ ابطل ما رسمهُ لهم من ذلك لانهم كانوا تمرسوا فيهِ بالكفاية وعليهِ قوله في لو ٢٢ : ٣٥ — ٣٦ « لما ارسلتكم بلا كيس ولا مزودٍ ولا حذاء هل اعوزكم شيء · قالوا لا · فقال لهم اما الآن فمن له كيسٌ فلياخذه وكذلك من له مزود » وذلك لانهُ كان قد دنا زمان الحرية الكاملة فيُترَك لاختيارهم ورأيهم ما ليس في نفسهِ ضرورياً للفضيلة

وعلَى الرابع بان الاحكام القضائية اذا اعتُبِرَت في نفسها ليست ضرورية للفضيلة في خصوصياتها بل انما هي ضرورية لها في حقيقة العدل العامة ولهذا ترك الرب امر تعيينها لرأي اولئك الذين سيلون سياسة الغير الروحية او الزمنية لكنهُ اوضح شيئاً ما ورد منها في الشريعة العتيقة بسبب سوء فهم الفريسيين لها كما سياتي قريباً

ألفصلُ الثالثُ

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب افعال الانسان الباطنة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافيةً بترتيب افعال الانسان الباطنة فان الوصايا المفروضة علَى الانسان بالنسبة الى الله والى القريب عشرٌ · والرب لم يوضح منها الا ثلاثاً وهي النهي عن القتل والنهي عن الزنى والنهي عن الحنث · فيظهر اذن من عدم ايضاحهِ الوصايا الأُخر انهُ لم يجعل للانسان نظاماً كافياً

٢ وايضاً ان الرب لم يرسم في الانجيل شيئاً من الاحكام القضائية الا ما كان متعلقاً بطلاق الزوجة وبعقوبة القَوَد وباضطهاد الاعداء · وفي الشريعة العتيقة احكام اخرى قضائية كثيرة كما مرّ في مب ١٠٦ ف ٤ ومب ١٠٥ · فهو اذن لم يجعل لعيشة الناس نظاماً كافياً من هذا القبيل

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل ما عدا الاحكام الادبية والقضائية على احكامٍ طقسية · وهذه لم يرسم الرب فيها شيئاً · فيظهر اذن ان رسمهُ لم يكن كافياً

٤ وايضاً ان حسن الاستعداد الباطن في ضمير الانسان يقتضي ان لا ياتي الانسان عملاً صالحاً لغايةٍ زمنية · وهناك خيراتٌ زمنية كثيرة غير الكرامة البشرية واعمالٌ صالحة كثيرة غير الصوم والصدقة والصلوة · فلم يكن ينبغي ان يعلّم الرب الناس ان يجتنبوا في هذه الثلاثة فقط مجد الكرامة البشرية دون غيرها من الخيرات الدنيوية

٥ وايضاً ان الانسان مفطورٌ عَلَى ان يهتم بما هو ضروريٌّ لقوام حياتهِ وهذا الاهتمام يشاركه فيه سائر الحيوانات ايضاً وعليهِ قوله في ام ٦:٦— ٨ « اذهب الى النملة ايها الكسلان وانظر طرقها · · تُعِدُّ في الصيف طعامها وتجمع في الحصاد أكلها » وكل ما يُرسَم ضد ميل الطبيعة فليس بعدل لمضادته الشريعة الطبيعية · فيظهر اذن انهُ لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الاهتمام بالمأكل والملبس

٦ وايضاً ليس ينبغي ان يُنهَى عن شيء من افعال الفضيلة · والدينونة من افعال العدل كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى متى يصير العدل الى الدينونة » فيظهر اذن انهُ لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الدينونة وهكذا يظهر ان الشريعة الجديدة لم ترسم نظاماً كافياً لافعال الانسان الباطنة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١ ف ١ « ينبغي أنْ يُعلَم ان قوله من يسمع كلامي هذا يدل دلالة كافية على ان خطبة الرب هذه مستوفية جميع الاحكام التي تقوم بها العيشة المسيحية »

والجواب ان يقال ان الخطبة التي القاها الرب في الجبل كما في متى ٥ — ٧ تتضمن كل قوام العيشة المسيحية كما هو واضحٌ من شهادة اوغسطينوس الموردة آنفاً وقد رتب فيها حركات الانسان الباطنة ترتيباً كاملاً فانهُ بعد أن صرح بغاية الطوبى واطرأ مقام الرسل الذي كان ينبغي انتشار التعليم الانجيلي بواسطتهم جعل يرتب حركات الانسان الباطنة اولاً نحو نفسه وثانياً نحو قريبهِ — اما نحو نفسهِ فعلى نحوين باعتبار ان في الانسان حركتين باطنتين الى الافعال وهما ارادة الافعال وقصد الغاية منها فرتب اولاً ارادة الانسان علَى مقتضى احكام الناموس المختلفة اذ رسم ان يجتنب الانسان لا الافعال الظاهرة التي هي في نفسها قبيحة فقط بل الافعال الباطنة واسباب الشرور ايضاً · ثم رتب بعد ذلك قصد الانسان فعلمنا ان لا نلتمس في ما نفعله من الصلاح المجد البشري ولا غنى العالم الذي عبرَّ عنهُ بكنز الكنوز في الارض — ثم رتب بعد ذلك حركة الانسان الباطنة نحو قريبه فرسم ان لا ندين القريب بغير عدل او عن سوءِ ظن او مجرد وهم وان لا نتسامح ايضاً معهُ فنأتمنهُ على الاقداس اذا لم يكن اهلاً لها — واخيراً علمنا كيفية السلوك على مقتضى التعليم الانجيلي وذلك بان نلتمس العون الالهي ونحاول الدخول من باب الفضيلة الكاملة الضيق ونحترس من اغواء اهل الخداع وان حفظ وصاياه ضروريٌ للفضيلة فلا يكفي لها مجرد الاقرار بالايمان او فعل المعجزات او مجرد السماع

اذاً اجيب على الاول بان الرب انما اوضح تلك الوصايا الناموسية التي

لم يكن الكتبة والفريسيون يحسنون فهمها وهذا كان يقع على الخصوص في ثلاث من الوصايا العشر فانهم كانوا يعتبرون ان النهي عن الزنى والقتل انما يتناول الفعل الظاهر فقط دون الاشتهاء الباطن· وانما كانوا يخصون اعتبارهم هذا بالقتل والزنى دون السرقة او شهادة الزور لان حركة الغضب الباعثة على القتل وحركة الشهوة الباعثة على الزنى يظهر انهما مركبتان في طباعنا على نحو ما بخلاف اشتهاء الحلف او شهادة الزور · واما الحنث فانما لم يكونوا يحسنون فهمهُ لانهم مع اعتقادهم انه خطيئة كانوا يعتقدون ان اشتهاء الحلف في نفسهِ والاكثار منهُ محمودٌ لاعتبارهم انه يعود الى اجلال الله ولهذا صرح الرب بان الحلف لا ينبغي اشتهاؤُه على انه امرٌ محمودٌ بل الافضل ان يكون الكلام بدون حلف الا عند الضرورة

وعلى الثاني بان الكتبة والفريسيين كانوا يخطئون في فهم الرسوم القضائية على نحوين اما اولاً فلانهم كانوا يعتبرون من باب العدل في نفسهِ بعض ما ورد في شريعة موسى من باب الاذن وهو طلاق الزوجة واخذ الربى من الاجانب ولهذا نهى الرب في متى ٥ : ٣٢ عن طلاق الزوجة وفي لو ٦: ٣٥ عن اخذ الربى بقوله« اقرضوا غير مؤَملين شيئًا »—واما ثانياً فلان بعض ما كانت الشريعة العتيقة امرت بفعله من باب العدل كانوا يعتبرون وجوب فعله ناشئاً عن حب الانتقام او عن الطمع في الامور الزمنية او عن بغض الاعداء وذلك في ثلاثة رسوم فانهم كانوا يحسبون شهوة الانتقام جائزة لما رُسِمَ من عقوبة القوَد مع انها رُسِمَت رعايةً للعدالة لا تذرعاً الى الانتقام فدفعاً لسوء فهمهم هذا علَّم الرب ان الانسان يجب ان يكون مستعداً لاحتمال اكثر من ذلك ايضاً عند اقتضاء الحال—واما حركة الطمع فكانوا يعتبرونها جائزة بسبب تلك الرسوم القضائية التي كانت توجب رد المسلوب مع زيادة عليهِ كما مرَّ في مب ١٠٥

ف ٢ ج ٩ مع ان هذا انما رسمتهُ الشريعة رعايةً للعدالة لا تفسيحاً لمجال الطمع ولهذا علمنا الرب ان لا نطالب بمالنا عن طمع بل ان نكون مستعدين لان نعطي اكثر منهُ ايضاً عند اقتضاء الحال — واما حركة البغض فكانوا يعتبرونها جائزة لما رُسِمَ في الشريعة من قتل الاعداء مع ان الشريعة انما رسمت ذلك انفاذاً للعدالة كما مرَّ في مب ١٠٥ ف ٣ ج ٤ لا للتشفي ولهذا علَّم الرب ان نحب الاعداء وان نكون مستعدين للاحسان اليهم اذا اقتضت الحال ذلك فان هذه الرسوم ينبغي ان تُفهَم على حسب استعداد الروح كما فسرها اوغسطينوس في الموضع المتقدم ف ١٩

وعلى الثالث بان الرسوم الادبية كان لابد من بقائها بكليتها في الشريعة الجديدة لانها ترجع في نفسها الى حقيقة الفضيلة واما الرسوم القضائية فلم يكن بقاؤُها في الشريعة الجديدة ضرورياً بالوجه الذي رسمتهُ الشريعة العتيقة بل فُوِّضت كيفية رسمها في الشريعة الجديدة الى رأي الناس ولهذا كان ما رسمهُ لنا الرب في هذين الجنسين من الرسوم وافياً بالمراد . واما الرسوم الطقسية فان تمام الحقيقة المرموز بها اليها كان يوجب انتساخها رأساً . ولهذا لم يرسم لنا الرب شيئاً في شأنها في ذلك التعليم العمومي لكنهُ صرح في موضع آخر بان العبادة الجسمانية التي كانت مرسومة في الناموس يجب استبدالها كلها بالعبادة الروحية كما يظهر من قوله في يو ٤: ٢١—٢٣ « تاتي ساعة تسجدون فيها للآب لا في هذا الجبل ولا في اورشليم . . بل الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق »

وعلى الرابع بان جميع الامور العالمية ترجع الى ثلاثة وهي الجاه والغنى واللذة كقوله في ١ يو ٢: ١٦ « كل ما في العالم هو شهوة الجسد (وهذا الى لذة الجسد) وشهوة العين (وهذا الى الغنى) وفخر الحياة » (وهذا الى طلب

الكرامة والجاه) والناموس لم يعد بما لا حاجة اليهِ من ملاذ الجسد بل نهى عنهُ لكنه وعد بعلو الجاه ووفرة الغنى ففي تث ٢٨ : ١ «اذا سمعت صوت الرب الهك يجعلك فوق جميع الامم» وهذا الى الاول ثم قيل بعد ذلك في عد ١١ «يجزل لك جميع الخيرات» وهذا الى الثاني · وهذه الوعود لم يكن اليهود يحسنون فهمها فكانوا يجعلونها غايةً لعبادة الله · ولهذا دفع الرب هذا الخطأ بتعليمهِ اولاً انهُ لا ينبغي فعل شيء من افعال الفضائل لاجل المجد البشري وجعل ثلاثة افعال مرجعاً لكل ما سواها فكل ما يفعله فاعلٌ لقمع شهواتهِ يرجع الى الصوم وكل ما يُفعَل محبةً بالقريب يرجع الى الصدقة وكل ما يفعل لعبادة الله يرجع الى الصلوة وانما خص بذلك هذه الثلاثة لان الناس يتذرعون بها عادةً الى بلوغ المجد والكرامة وثانياً انهُ لا ينبغي ان نجعل غايتنا في الغنى بقوله «لا تكنزوا لكم كنوزاً على الارض»

وعلى الخامس بان الرب لم ينهَ عن الاهتمام الضروري بل عن الاهتمام الخارج عن حد الترتيب وهذا الاهتمام المنهي عنهُ على ثلاثة انحاء فقد نُهينا اولاً عن ان نجعل غايتنا في الامور الزمنية وعن ان نعبد الله لاجل ضروريات المأكل والملبس وهذا ما اراده الرب بقوله لا تكنزوا لكم الآية وثانياً عن ان نهتم بالزمنيات مع اليأس من العون الالهي وهذا ما اراده بقوله «يعلم ابوكم انكم تحتاجون الى هذا كلهِ» وثالثاً عن ان يكون اهتمامنا مقروناً بالاغترار بالنفس اي ان يثق الانسان من نفسه انهُ يستطيع باهتمامهِ ان يحصل على ضروريات المعاش من دون العون الالهي · وقد نقض الرب هذا الاغترار بقوله «لا يستطيع الانسان ان يزيد شيئاً على قامته» ورابعاً عن ان يهتم الانسان بامرٍ قبل اوانهِ اي عن ان يهتم الآن بما ليس من شأن الزمان الحاضر بل من شأن الزمان المستقبل وهذا ما اراده بقوله «لا تهتموا بشأن الغد»

وعلى السادس بان الرب لم ينهَ عن الدينونة العادلة والا لم يجز ان يُضنَّ بالاقداس عَلَى غير اهلها بل انما نهي عن الدينونة الغير العادلة كما تقدم

ألفصلُ الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل اصابت في ما اوردتهُ من المشورات المعيَّنة

يتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لم تُصِب في ما اوردتهُ من المشورات المعيَّنة اذ انما تُبذَل المشورات في ما يفيد للتوصل الى الغاية كما اسلفنا في مب ١٤ ف ٢ عند الكلام عَلَى المشورة · وليس شيءٌ واحدٌ بعينهِ مفيداً للجميع · فاذاً ليس ينبغي ان يشار عَلَى الجميع بمشورات معيَّنة

٢ وايضاً ان المشورات تتعلق بخيرٍ افضل · وليس للخير الافضل درجات معينة · فليس ينبغي اذن ان يشار بمشورات معينة

٣ وايضاً ان المشورات ترجع الى كمال الحيوة · والطاعة ترجع الى كمال الحيوة · فعدم الاشارة بها في الانجيل ليس صواباً

٤ وايضاً ان كثيراً مما يرجع الى كمال الحيوة يُجعَل في جملة الرسوم كقوله « احبوا اعداءكم » وكالرسوم التي رسمها الرب للرسل في متى ١٠ · فالشريعة الجديدة اذن لم تصب في ايراد المشورات اولاً لانها لم توردها كلها وثانياً لانها لم تميزها عن الرسوم

لكن يعارض ذلك ان لمشورات الصديق الحكيم فائدة جليلة كقوله في ام ٢٧ : ٩ « بالدهن والروائح المختلفة يفرح القلب وبمشورات الصديق تلتذ النفس » · والمسيح افضل حكيم واعظم صديق · فمشوراتهُ اذن اعظم فائدةً وملائمةً

والجواب ان يقال ان الفرق بين المشورة والرسم ان الرسم يفيد الوجوب

والمشورة تُترَك لخيار المشار عليهِ · ولهذا كان من الصواب ان يرد في الشريعة الجديدة التي هي شريعة الحرية ما عدا الرسوم مشوراتٌ بخلاف الشريعة العتيقة التي كانت شريعة العبودية · اذا تقرر ذلك وجب ان تكون رسوم الشريعة الجديدة متعلقة بما هو ضروري لادراك غاية السعادة الابدية التي تؤدي اليها الشريعة الجديدة مباشرةً واما المشورات فيجب ان تكون متعلقةً بما بهِ يستطيع الانسان ان يدرك من وجهٍ افضل وايسر الغاية المتقدمة · والانسان قائمٌ بين الخيرات الدنيوية والخيرات الروحية بحيث انهُ كلّما ازداد تشبثاً بجهةٍ منهما ازداد بعداً عن الاخرى وبالعكس فمن تشبث بكليتهِ بالخيرات الدنيوية بحيث يجعلها غايته ويعتبرها علةً وقانوناً لاعماله تجافى بكليتهِ عن الخيرات الروحية غير ان الاعراض بالكلية عن الخيرات الدنيوية ليس ضرورياً للوصول الى الغاية المتقدمة لان الانسان اذا استخدم الخيرات الدنيوية دون ان يجعلها غايةً لهُ يستطيع البلوغ الى السعادة الابدية الا ان بلوغهُ اليها يصير اسهل لديهِ اذا اعرض كل الاعراض عن الخيرات الدنيوية ولهذا ورد في الانجيل بعض المشورات المتعلقة بذلك — على ان الخيرات الدنيوية التي يستخدمها الانسان لحياتهِ تقوم بثلاثة امور اسي بغنى الخيرات الخارجة المرادة بشهوة العين وبالملاذ البدنية المرادة بشهوة الجسد وبالجاه المراد بفخر الحيوة كما في ١ يو ٢ : ١٦ · فالاعراض بالكلية بحسب الطاقة عن هذه الثلاثة يرجع الى المشورات الانجيلية · ثم ان هذه الثلاثة هي اساس كل طريقة رهبانية تُنتحَل بها حالة الكمال فانهُ يُعرَض عن الغنى بالفقر وعن الملاذ البدنية بالعفة الدائمة وعن فخر الحيوة برق الطاعة — وحفظها على وجه الاطلاق يرجع الى المشورات المُوردة على وجه الاطلاق واما حفظ كلٍ منها في موقع مخصوص فيرجع الى المشورة المُورَدة باعتبار اي في ذلك الموقع كما

انهُ لو تصدق الانسان على فقير دون ان يكون ذلك واجباً عليه كان منقاداً الى المشورة الانجيلية في هذا الفعل فقط وكذا لو اعرض عن الملاذ البدنيـة في وقت معين ليتفرغ الصلاة كان منقاداً الى المشورة في ذلك الوقت فقط وكذا ايضاً لو عصى انسان ارادتـهُ في فعلٍ غير محظور عليهِ كان منقاداً الى المشورة في ذلك الامر فقط كما لو احسن الى اعدائهِ وهو لا يجب عليه ذلك او اغتفر اهانةً كان يسوّغ له العدل التماس المعاقبة عليها وهكذا ايضاً جميع المشورات الخاصة ترجع الى تلك المشورات الثلاث العامة والكاملة

اذاً اجيب على الاول بان المشورات المتقدمة هي في نفسها مفيدة للجميع لكنها قد لا تكون مفيدة لبعض الناس بسبب عدم استعدادهم لعدم ميلهم اليها ولهذا نجد الرب عندما يورد المشورات الانجيلية يذكر دائماً كفاءة الناس لحفظها فانهُ لما اشار بالفقر الدائم كما في متى ١٩ : ٢١ قال اولاً « ان شئت ان تكون كاملاً » ثم قال « فاذهب فبع كل ما لك » ولما اشار بالعفة الدائمة بقولهِ هناك « من الخصيان من خصوا انفسهم لاجل ملكوت السماوات » عقب ذلك بقوله « من استطاع ان يحتمل فليحتمل » وكذلك الرسول بعد ان اشار بالبتولية قال في ١ كور ٧ : ٣٥ « اقول ذلك لفائدتكم لا لالقي عليكم وهقاً »

وعلى الثاني بان الخيرات التي هي افضل بالنسبة الى بعض الافراد ليست معينة واما التي هي افضل مطلقاً بوجه الاجمال فهي معيَّنة وترجع اليها ايضاً جميع تلك الخيرات الجزئية كما تقدم في الجواب

وعلى الثالث بان الرب اشار ايضاً بالطاعة في قوله في متى ١٦ : ٢٤ « وليتبعني » اذ لسنا نتبعهُ بالتشبه بهِ في الاعمال فقط بل بالطاعة لوصاياه ايضاً كقولهِ في يو ١٠ : ٢٧ « ان خرفاني تسمع صوتي وتتبعني »

وعلى الرابع بان ما قالهُ الرب في متى ٥ ولو ٦ عن محبة الاعداء الحقيقية

ونحوها انما هو ضروري للخلاص اذا حمل على الاستعداد الباطن اي عَلَى ان يكون الانسان مستعداً للاحسان الى الاعداء ونحوه من الافعال اذا اقتضت الضرورة ذلك ولهذا يُجعَل في عداد الرسوم · واما المبادرة الى اخراج ذلك الى حيز الفعل حيث لا تقتضيهِ ضرورة خاصة فهي الى المشورات الخاصة كما تقدم في الجواب · واما ما ورد في متى ١٠ ولو ٩ و ١٠ فهو رسوم تهذيبية وُضعت لذلك العهد فقط او هو من قبيل الاذن كما مرَّ في ف ٢ ج ٣ ولهذا لم يُعتَبر من قبيل المشورات

أَلمبحث التاسع بعد المائة

في ضرورة النعمة — وفيهِ عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في مبدإِ الافعال البشرية الخارج وهو الله من حيث يعيننا بنعمته عَلَى احسان العمل · واولاً ينبغي النظر في نعمة الله وثانيًا في علتها وثالثًا في معلولاتها — والبحث الاول عَلَى ثلاثة اقسام فسنبحث اولاً في ضرورة النعمة وثانيًا في النعمة باعتبار ما هيتها وثالثًا في قسمتها — اما الاول فالبحث فيهِ يدور عَلَى عشر مسائل — ١ هل يستطيع الانسان بدون النعمة ان يدرك شيئًا من الحق — ٢ هل يستطيع بدون النعمة ان يفعل او يريد شيئًا من الخير — ٣ هل يستطيع بدون النعمة ان يحب الله اكثر من جميع الاشياء — ٤ هل يستطيع بدون النعمة ان يحفظ رسوم الناموس — ٥ هل يستطيع بدون النعمة ان يستحق الحيوة الابدية — ٦ هل يستطيع ان يؤَهب نفسهُ للنعمة بدون النعمة — ٧ هل يستطيع بدون النعمة ان ينتعش من عثرة الخطيئة — ٨ هل يستطيع بدون النعمة ان يجانب الخطيئة — ٩ في ان الانسان المحرز النعمة هل يستطيع بدون عون الهي آخر ان يفعل الصلاح ويجانب الخطيئة — ١٠ هل يستطيع ان يستمر عَلَى الصلاح بنفسهِ

الفصلُ الاول

في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان يدرك شيئًا من الحق

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الانسان لا يستطيع بدون النعمة ان يدرك شيئًا من الحق فقد قال امبروسيوس في تفسير قول الرسول في ١

كور ١٢ : ٣ لا يستطيع احد ان يقول يسوع الرب الا بالروح القدس ما نصهُ « كل حق ايًا كان قائله فهو من الروح القدس » والروح القدس يحل فينا بالنعمة · فلا نستطيع اذن ان ندرك الحق بدون النعمة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة النفس ك ١ ف ٦ « ان شأن المبادىء اليقينية في كل علم شأن ما يجلي للأبصار بضوء الشمس · والله هو الذي يضيء · والنطق في العقول بمنزلة البصر في الاعين واعين العقل هي الحس النفساني » والحس الجسماني ولو كان في غاية النقاوة لا يستطيع ان يشاهد مرئيًا بدون ضوء الشمس · فالعقل الانساني اذن ولو كان في غاية الكمال لا يستطيع بقياسهِ ان يدرك الحق بدون النور الالهي الذي يرجع الى معونة النعمة

٣ وايضاً ان العقل الانساني لا يستطيع ان يعقل الحق الا بالتفكر كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ ف ٧ · وقد قال الرسول في ٢ كور ٣ : ٥ « لا أنا فينا كفاءة لان نفتكر شيئًا بانفسنا كانهُ من انفسنا » فالانسان اذن لا يستطيع ان يدرك بنفسهِ الحق من دون معونة النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ف ٤ « لا أُثبتُ قولي في الصلوة : اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار · اذ قد يردُّ ذلك ان كثيرين من غير الاطهار يعرفون امورًا كثيرة حقة » وانما يصير الانسان طاهرًا بالنعمة كقولهِ في مز ٥٠ : ١٢ « قلبًا طاهرًا اخلق فيَّ يا الله وروحًا مستقيمًا جدد في احشائي » فالانسان اذن يستطيع بدون النعمة ان يدرك الحق بنفسهِ

والجواب ان يقال ان ادراك الحق عملٌ او فعلٌ للنور العقلي لان « كل ما يُعلَن هو نورٌ » كما قال الرسول في افسس ٥ : ١٣ وكل عملٍ فانه يدل على حركةٍ والمراد هنا الحركة بالفساحة باعتبار اطلاقها على التعقل والارادة كما

قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ ف ٤ و ٧ · ونحن نجد في الجسمانيات ان كل حركةٍ لا بد لها من تحريك المحرك الاول فضلاً عن الصورة التي هي مبدأ الحركة او الفعل · والمحرك الاول في الجسمانيات هو الجرم السماوي ومن ثمه فالنار مهما كان لها من كمال الحرارة لا تحرق الا بتحريك الجرم السماوي · ومن الواضح انهُ كما ان جميع الحركات الجسمانية تُسنَد الى الجرم السماوي على انهُ المحرك الاول الجسماني كذلك جميع الحركات الجسمانية والروحانية تُسنَد الى المحرك الاول بالاطلاق الذي هو الله ولهذا مهما يكن لطبيعة جسمانية او روحانية من الكمال لا تستطيع ان تفعل فعلها ما لم تحرَّك من الله · وهذا التحريك يحصل بحسَب مقتضى عنايتهِ تعالى لا بضرورة الطبيعة كتحريك الجرم السماوي · والله ليس مصدرًا لكل تحريك فقط من حيث هو المحرك الاول بل هو ايضاً مصدرٌ لكل كمالٍ صوريٍ من حيث هو الفعل الأول وعلى هذا ففعل العقل وكل موجودٍ مخلوقٍ يتوقف علَى الله من وجهين اولاً من حيث تحصل لهُ منهُ الصورة التي بها يفعل وثانياً من حيث يتحرك منهُ الى الفعل

والله قد ركب الصور في المخلوقات بحيث جعل لكل صورةٍ قوةً على فعلٍ معيَّنٍ تقدر عليهِ بخاصيتها ولا تتعداه الا بصورةٍ اخرى مزيدة عليها كما ان الماء لا يستطيع ان يسخن الا اذا تسخن من النار · وصورة العقل الانساني هي النور العقلي الذي يقتدر من نفسهِ علَى ادراك بعض المعقولات وهي التي نستطيع ان نتأدى الى معرفتها بالمحسوسات واما ما فوق ذلك من المعقولات فالعقل الانساني لا يقتدر علَى ادراكه ما لم يستكمل بنور اقوى كنور الايمان او النبوة ويقال لهُ نور النعمة من حيث يضاف الى الطبيعة — اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان الانسان يفتقر في ادراك كل حقٍ الى معونة الله ليتحرك

العقل منهُ الى فعله ولكنهُ ليس يفتقر الى نورٍ آخر غير النور الطبيعي لادراك الحق في كل شيء بل في ما يجاوز الادراك الطبيعي — عَلى ان الله قد يولي بنعمته بعض الناس على سبيل المعجزة معرفة ما يمكن معرفتهُ بالعقل الطبيعي كما انهُ قد يفعل احياناً بطريق المعجزة ما تقدر الطبيعة عَلى فعله

اذاً اجيب على الاول بان كل حق اياً كان قائله يصدر عن الروح القدس من حيث هو المفيض للنور الطبيعي والمحرك الى ادراك الحق وليس من حيث هو حالٌ بالنعمة المبررة او من حيث هو مانحٌ لبعض المواهب الملكية (اي الحاصلة بالملكة) المزيدة على الطبيعة فان هذا انما يكون في ادراك بعض الحق وقوله وخصوصاً في ما يرجع منهُ الى الايمان مما كان عليهِ كلام الرسول

وعَلى الثاني بان الشمس الجسمانية تنير خارجاً واما الشمس العقلية التي هي الله فتنير داخلاً فيكون النور الطبيعي المركب في النفس هو نور الله الذي بهِ نستنير لندرك ما يتناوله الادراك الطبيعي وهذا لا يحتاج الى نورٍ آخر بل انما يحتاج الى ذلك ما جاوز الادراك الطبيعي

وعلى الثالث بانا نفتقر دائماً في افتكارنا شيئاً الى المعونة الالهية من حيث ان الله هو الذي يحرك العقل الى الفعل فان الافتكار انما هو تعقل شيء بالفعل كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ ف٧

الفصل الثاني

في ان الانسان هل يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة فان الانسان انما تتعلق قدرتهُ بما هو ربه ٠ وهو رب افعاله ولا سيما فعل الارادة كما مرَّ في مب ا ف ١ ومب ١٣ ف ٠٦ فهو اذن

يقدر ان يريد الخير ويفعله بنفسه بدون معونة النعمة

٢ وايضاً كل شيء فهو على ما كان ملائماً لطبعهِ اقدر منهُ على ما هو منافرٌ لطبعهِ ٠ والخطيئة منافرةٌ للطبع كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ف ٤ و٣٠ وفعل الفضيلة ملائمٌ لطبع الانسان كما مرَّ في مب ٧١ ف ١ ٠ والانسان يستطيع ان يخطأ بنفسهُ فَلَأن يستطيع ان يريد الخير ويفعله بنفسهِ أولى في ما يظهر

٣ وايضاً ان خير العقل هو الحق كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ف ٢ ٠ والعقل يستطيع ان يدرك بنفسهِ الحق كما يستطيع كل ما سواه ان يفعل بنفسهِ فعله الطبيعي ٠ فلأن يستطيع الانسان ان يريد الخير ويفعله بنفسهِ أولى

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٩ : ١٦ «ليس الامر (يعني المشيئة والسعي) لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم» وقال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ «لا يفعل الناس بدون النعمة شيئاً من الخير البتة لا بالتفكر ولا بالارادة ولا بالمحبة ولا بالعمل»

والجواب ان يقال ان طبيعة الانسان يجوز اعتبارها على نحوين اولاً في طور سلامتها كما كانت في الآن الاول قبل الخطيئة وثانياً من حيث قد فسدت فينا بعد خطيئة الاب الاول وهي في كلتا الحالتين تفتقر في فعل الخير او ارادتهِ الى معونة الله من حيث هو المحرك الاول كما تقدم في الفصل الآنف الا ان الانسان في طور الطبيعة السالمة كان يقدر من جهة كفاءة القوة الفاعلة ان يريد ويفعل بقوة طباعه الخير المعادل لطبيعتهِ كخير الفضيلة المكسوبة لا الخير المجاوز لها كخير الفضيلة الموهوبة واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يعجز حتى عما يستطيعهُ بطباعه بمعنى انهُ ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يفعل كل ما

تستطيعه الطبيعة من الخير الا انه لما كانت الطبيعــة البشرية لم تفسد بكليتها بالخطيئة بمعنى انها لم تُحرَم كل خيرٍ طبيعي كان يستطيع حتى في طور الطبيعة الفاسدة ان يفعل بقوة طباعه بعض الخيرات الجزئيــة كبناء البيوت وغرس الكروم ونحو ذلك لا كل خير معادلٍ لطبعه بحيث لا يكون عاجزًا عن شيءٍ منه كما ان الانسان السقيم يستطيع ان يتحرك بنفسهِ بعض الحركة لكنهُ لا يستطيع ان يتحرك على وجهٍ كاملٍ كالانسان الصحيح ما لم يُشفَ بمعونة الطب

اذا تمهد ذلك فالانسان في طور الطبيعة السالمــة يفتقر الى قوة النعمة المضافة الى قوة الطبيعة في امرٍ واحدٍ وهو فعل الخير الفائق الطبع وارادته واما في طور الطبيعة الفاسدة فيفتقر الى ذلك في امرين اي في شفائهِ وفي فعل خير الفضيلة الفائقة الطبيعة الذي يثاب عليه · ثم ان الانسان في كلا الطورين يفتقر الى معونة الله حتى يتحرك منه الى حسن العمل

اذًا اجيب على الاول بان الانسان انما هو رب افعاله اي له ان يريد وان لا يريد بسبب رويةِ العقل الذي يستطيع ان يميل الى الجهتين واما ترويهِ او عدم ترويهِ اذا كان هذا ايضًا من متعلقات قدرة الانسان فلا بد ان يحصل بترو سابقٍ ولما كان التسلسل في ذلك ممتنعًا وجب الانتهاء الى كون اختيار الانسان متحركًا من مبدإٍ خارجي مجاوزٍ للعقــل البشري اي الله كما اثبتهُ الفيلسوف ايضًا في باب حسن الطالع فالعقل البشري اذن حتى في الانسان الصحيح ليس ربًا لفعله ربوبية لا يفتقر معهــا الى ان يتحرك من الله فهو اذن بالأولى شأن اختيار الانسان السقيم بعد الخطيئة الذي يعوقهُ فساد الطبيعة عن الخير

وعلى الثامن بان فعل الخطيئة ليس شيئًا سوى فقدان الخير الذي يلائم الفاعل في طباعهِ · وكما ان الشيء المخلوق ليس يحصل له الوجود الا من آخر واذا اعتبر في نفسهِ فهو عدم٠ كذلك يفتقر الى آخر لحفظهِ في الخير الملائم

لطباعهِ · وهو يقدر ان يفقد الخير بنفسهِ كما يقدر بنفسهِ ان يفقد الوجود ما لم يُحفَظ فيهِ من الله

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يدرك الحق ايضاً بدون معونة الله كما تقدم في الفصل الآنف الا ان فساد الطبيعة البشرية بالخطيئة بالنسبة الى انتهاء الخير اعظم منهُ بالنسبة الى ادراك الحق

أَلفصل الثالث

في ان الانسان هل يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعهِ من دون النعمة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان لايستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعهِ من دون النعمة فان حب الله هو اخص افعال المحبة واولها · والانسان لا يستطيع ان يحصل عَلَى المحبة بنفسهِ «لان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطِيَ لنا» كما في رو ٥ : ٥٠ فالانسان اذن لا يستطيع بمجرد طبعه ان يحب الله فوق كل شيء

٢ وايضاً لا تقوى طبيعةٌ عَلَى ما فوق نفسها. ومحبة المحب لشيء اكثر من نفسهِ تطاولٌ الى ما فوق نفسهِ · فليس اذن في قدرة طبيعة مخلوقة ان تحب الله فوق نفسها بدون معونة النعمة

٣ وايضاً ان الله الذي هو الخير الاعظم ينبغي ان يُحَبَّ بالحب الاعظم الذي هو محبتهُ فوق كل شيء· والحب الاعظم الذي يجب ان نبذله لله ليس الانسان كفوءًا له بدون النعمة والا لكان ايلاء النعمة عبثاً · فالانسان اذن لا يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعهِ من دون النعمة

لكن يعارض ذلك ان الانسان الاول جُعِلَ على حال القوى الطبيعية فقط كما ذهب بعضٌ · ومن الواضح انهُ في تلك الحال قد احب الله نوعاً من المحبة · وهو لم يحب الله اسوةً بنفسهِ او اقل من نفسهِ والا لخطىء في ذلك

فهو اذن قد احب الله فوق نفسهِ · فالانسان اذن يستطيع بمجرد طبعهِ ان يحب الله اكثر من نفسه وفوق كل شيء

والجواب ان يقال انا قد اسلفنا في القسم الاول مب ٦٠ ف٣ حيث اوردنا ايضاً المذاهب المختلفة في محبة الملائكة الطبيعية ان الانسان كان يستطيع في طور الطبيعة السالمة ان يفعل بقوتهِ الطبيعية الخير الملائم لطبعهِ دون افتقار الى موهبةٍ اخرى مجانة وان كان يفتقر في ذلك الى معونة الله المحرك · ومحبة الله فوق كل شيء طبيعية للانسان ولكل مخلوق ناطقٍ او غير ناطق بل غير متنفس ايضاً على حسب ما يلائم كل خليقة من طريقة المحبة · وتحقيق ذلك ان كل شيء يشتهي ويحب طبعاً ماهو مستعدٌ له بفطرته فان كل شيء يفعل بحسب استعداده كما في الطبيعيات ك٢ ف ٨ ومن الواضح ان خير الجزء هو لاجل خير الكل فكان كل موجودٍ جزئي يشتهي او يحب طبعاً خيره الخاص لاجل خير جميع الاكوان العام الذي هو الله وعليهِ قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ف ٤ ان « الله يثني جميع الاشياء الى محبة نفسه » ولهذا كان الانسان في طور الطبيعة السالمة يجعل حب الله غايةً لحبهِ لنفسهِ ولسائر الاشياء ايضاً فهو اذن كان يحب الله اكثر من نفسهِ وفوق كل شيء واما في طور الطبيعة الفاسدة فقد فَقَدَ ذلك من جهة ميل الارادة الناطقة فانها بسبب فساد الطبيعة تسعى وراء الخير الخاص ما لم تُصلَح بنعمة الله · اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الانسان في طور الطبيعة السالمة لم يكن يفتقر في حبهِ الطبيعي لله فوق كل شيء الى نعمةٍ غير المواهب الطبيعية وان كان يفتقر دائماً الى معونة الله الذي يحرك الى ذلك واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يفتقر ايضاً في ذلك الى معونة النعمة التي تُصلِح الطبيعة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان محبة الله فوق كل شيء بفضيلة المحبة

اسمى من محبتهِ بقوة الطبيعة فانهُ بقوة الطبيعة يُحَب فوق كل شيء من حيث هو مبدأٌ وغايةٌ للخير الطبيعي واما بفضيلة المحبة فانهُ يُحَب فوق كل شيء من حيث هو موضوع السعادة ومن حيث ان للانسان شركة روحية معهُ . وايضاً ففضيلة المحبة تضيف الى محبة الله الطبيعية نشاطاً ولذةً كما تضيف ذلك كل ملكةٍ من ملكات الفضائل الى ما يُفعَل من الافعال الصالحة بمجرد الفطرة الطبيعية في الانسان العاري عن ملكة الفضيلة

وعلى الثاني بانهُ ليس المراد بقولنا لا تقوى طبيعةٌ عَلى ما فوق نفسها انها لا تبلغ بقوتها الى موضوعٍ اعلى من نفسها فمن الواضح ان عقلنا يستطيع بقوتهِ الطبيعية ان يدرك اموراً اعلى من نفسهِ كما يظهر في معرفة الله الطبيعية بل المراد بهِ ان الطبيعة لا تقوى عَلى فعلٍ مجاوزٍ لحد قدرتها ومحبة الله فوق كل شيء ليست فعلاً من هذا القبيل فهي طبيعية لكل طبيعة مخلوقة كما تقدم

وعَلى الثالث بان الحب يُوصَف بالأعظم لا باعتبار درجة المحبة فقط بل باعتبار الباعث عليها وباعتبار كيفيتها ايضاً وعَلى هذا فاعظم درجات المحبة هي ما بها يُحَب الله بفضيلة المحبة عَلى انهُ موضوع السعادة كما تقدم

أَلفصلُ الرابعُ

في ان الانسان هل يستطيع ان يفي برسوم الناموس بقوتهِ الطبيعية دون افتقارٍ الى النعمة

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يفي برسوم الناموس بقوتهِ الطبيعية من غير افتقارٍ الى النعمة فقد قال الرسول في رو ٢: ١٤ « الامم الذين ليس عندهم الناموس يعملون بالطبيعة بما هو في الناموس » وما يفعله الانسان بالطبيعة يستطيع ان يفعله بنفسهِ دون افتقارٍ الى النعمة . فهو اذن يستطيع ان يفي برسوم الناموس دون افتقارٍ الى النعمة

٢ وايضاً قال ايرونيموس في تفسير قانون الايمان الكاثوليكي « ان

القائلين بان الله أمر الانسان بشيء مستحيل يستحقون اللعنة » والمستحيل عَلَى الانسان ما لا يستطيع اتمامهُ بنفسهِ · فهو اذن يستطيع ان يُتم بنفسه جميع رسوم الناموس

٣ وايضاً ان اعظم رسم في الناموس قولهُ « احبَّ الرب الهك بكل قلبك » كما في متى ٢٢:٢٧ · والانسان يستطيع بمجرد قوتهِ الطبيعية ان يتم هذه الوصية بمحبتهِ الله فوق كل شيء كما تقدم في الفصل الآنف · فهو اذن يستطيع ان يتم جميع وصايا الناموس بدون النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب البدع بد ٨٨ ان القول بان الانسان يستطيع بدون النعمة ان يفي بجميع الوصايا الالهية بدعةٌ للبيلاجيين

والجواب ان يقال ان الوفاء بوصايا الناموس يحدث عَلَى نحوين — اولاً باعتبار جوهر الافعال اي من حيث ان الانسان يفعل افعال العدالة والشجاعة وسائر الفضائل وبهذا النحو امكن للانسان في طور الطبيعة السالمة ان يتم جميع وصايا الناموس والا لما استطاع ان يخطأ في ذلك الطور اذ انما الخطيئة تعدي الوصايا الالهية · واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو لا يستطيع ان يتم جميع الوصايا الالهية بدون النعمة الشافية — وثانياً لا باعتبار جوهر الفعل فقط بل باعتبار كيفية حدوثهِ ايضاً اي من حيث يُفعَل بفضيلة المحبة وبهذا النحو لا يستطيع الانسان ان يتم وصايا الناموس بدون النعمة لا في طور الطبيعة السالمة ولا في طور الطبيعة الفاسدة ولذلك فبعد ان قال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ « لا يفعل الناس بدون النعمة خيراً البتة » قال « لا لترشدهم الى ما ينبغي فعله فقط بل لتعينهم عَلَى ان يفعلوا ذلك بالمحبة ايضاً » — على انهم في كلا الطورين يفتقرون فوق ذلك الى معونة الله من حيث هو المحرك الى اتمام الوصايا كما مر في الفصلين الآنفين

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ « لا عجب من قوله انهم يعملون بالطبيعة بما في

الناموس فان روح النعمة يجدد فينا صورة الله التي نحن مفطورون عليها »قاله اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٧

وعلى الثاني بان ما نستطيعهُ بمعونة الله ليس مستحيلاً علينا بالكلية كقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٣ ب ٣ « ما نستطيعهُ باصدقائنا نستطيعه بانفسنا على نحوٍ ما » وعلَى هذا فايرونيموس يعترف في الموضع المورَد بان « اختيارنا انما هو مطلقٌ بحيث نقول انا مفتقرون دائماً الى معونة الله »

وعلَى الثالث بان الانسان لا يستطيع بمجرد قوته الطبيعية ان يتم وصية محبة الله باعتبار اتمامها بفضيلة المحبة علَى ما مرَّ في ف ٣

الفصلُ الخامس

في ان الانسان هل يستطيع ان يستحق الحياة الابدية بدون النعمة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يستحق الحياة الابدية بدون النعمة فقد قال الرب في متى ١٩ : ١٧ « ان تشأ ان تدخل الحياة فاحفظ الوصايا » ومن ذلك يظهر ان دخول الحياة الابدية معلقٌ على ارادة الانسان · وما كان معلقاً علَى ارادتنا نستطيعهُ بانفسنا · فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان يستحق الحياة الابدية

٢ وايضاً ان الحياة الابدية ثواب او اجرٌ يجزي بهِ الله الناس كقوله في متى ٥ : ١٢ « اجركم عظيمٌ في السماوات » والله يجزي الانسان او يثيبهُ على حسب اعماله كقوله في مز ٦١ : ١٣ « انت تجزي الانسان بحسب اعماله » فيظهر اذن ان في سلطان الانسان من حيث هو رب اعماله ان يدرك الحياة الابدية

٣ وايضاً ان الحياة الابدية هي الغاية القصوى للحياة الانسانية · وكل شيء طبيعي يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك غايته · فاذاً الانسان الذي هو ذو طبيعة اعلى أولى بان يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك الحياة الابدية من غير

افتقار الى نعمةٍ

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمــة الله هي الحياة الابدية » وقيل في تفسيرهِ « انما قيل ذلك لنعلم ان الله انما يبلغنا الحياة الابدية برحمته »

والجواب ان يقال ان الافعال المؤدية الى الغاية ينبغي ان تكون معادلةً لها · وليس يجاوز فعلٌ قياس مبدئه الفاعل ولهذا نجد في الاشياء الطبيعية ان شيئًا لا يستطيع ان يُحدث بفعله اثرًا مجاوزًا القوة الفاعلة بل انما يستطيع ان يحدث بفعلهِ اثرًا معادلاً لقوتهِ · والحياة الابدية غايــةٌ مجاوزةٌ قياس الطبيعة البشرية كما يظهر مما اسلفناه في مب ٥ ف ٥ فلا يستطيع الانسان اذن بقوته الطبيعية ان يُحدِث افعالاً تستحق الثواب معادلة للحياة الابدية بل لا بد لذلك من قوةٍ اعلى وهي قوة النعمة فهو اذن لا يستطيع بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية لكنهُ يستطيع ان يفعل افعالاً تؤَدي الى خيرٍ ملائمٍ لطبعهِ كحراثة الارض والشرب والاكل واتخاذ الاصدقاء ونحو ذلك كما قال اوغسطينوس في جوابه الثالث للبيلاجيين

اذًا اجيب عَلَى الاول بان الانسان يفعل بارادتــهِ افعالاً تستحق الحياة الابدية ولكن لا بد في ذلك ان توَهَّب ارادتــهُ من الله بالنعمة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم

وعلى الثاني بانهُ « لا مراء في ان الاعمال الصالحة تُجزَى بالحياة الابدية غير ان هذه الاعمال المستحقة الثواب تُسنَد الى نعمة الله » كما ورد في تفسير قول الرسول « ان نعمة الله هي الحياة الابدية » وقد مرَّ ايضاً في الفصل الآنف انهُ لا بد من النعمة لاتمام وصايا الناموس على النحو الذي ينبغي والذي به يستحق اتمامها الثواب

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الغاية الملائمة لطبع الانسان · والطبيعة الانسانية من حيث هي اشرف تستطيع ولو بمعونة النعمة ان تتأدى الى غايةٍ اعلى لا تستطيع الطبائع السافلة الوصول اليها بوجهٍ من الوجوه · كما ان الانسان الذي يستطيع ان يدرك الشفاء بواسطة الادوية افضل استعداداً له ممن لا يستطيع ذلك بوجهٍ من الوجوه على ما قال الفيلسوف في كتاب السماء ٢ ف ١٢

الفصلُ السادس

في ان الانسان هل يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونةٍ خارجية من جهة النعمة

يُتخطَّى الى السادس بان يقال · يظهر ان الانسان يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسهِ من دون معونةٍ خارجية من جهة النعمة اذ ليس يكلَّف ما هو مستحيلٌ عليهِ كما مرَّ في ف ٤ وقد قيل في زكريا ١ : ٣ « توبوا اليَّ فاتوب اليكم » وتأهيب النفس للنعمة انما هو التوبة الى الله · فيظهر اذن ان الانسان يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسهِ من دون معونة النعمة

٢ وايضاً ان الانسان يؤَهب نفسهُ للنعمة بفعله ما في يده لانهُ اذا فعل الانسان ما في يده لا ينكر الله عليه النعمة ففي متى ٧ : ١١ ان الله « يمنح الروح الصالح لمن يسأَله » ومعنى كون شيءٍ في يدنا انهُ في مقدورنا · فيظهر اذن ان في مقدورنا ان نؤَهب انفسنا للنعمة

٣ وايضاً لو كان الانسان يفتقر الى النعمة في تاهيبهِ نفسهُ للنعمة لافتقر بجامع الحجة الى النعمة في تاهيبهِ نفسهِ لتلك النعمة المفتقر اليها فيلزم التسلسل وهذا ممنوع · فينبغي اذن في ما يظهر ان يعتمد القول الاول اي ان الانسان يستطيع بدون النعمة ان يؤَهب نفسهُ للنعمة

٤ وايضاً قيل في ام ١٦ : ١ « للانسان ان يؤهب قلبهُ » وانما يقال للانسان

ما يستطيعهُ الانسان بنفسهِ · فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسهِ ان يؤَهب نفسهُ للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٤ « ما من احدٍ يقدر ان يُقبل اليَّ ما لم يجتذبهُ الآب الذي ارسلني » ولو كان الانسان يقدر ان يؤهب نفسهُ لما وجب ان يُجتذَب من آخر · فالانسان اذن لا يستطيع ان يؤَهب نفسهُ للنعمة بدون معونة النعمة

والجواب ان يقال ان تأهب الارادة الانسانية للخير يكون على نحوين احدهما ما بهِ نتأهب لحسن العمل وللاستمتاع بالله وهذا النحو لا يمكن حصوله بدون موهبة النعمة الملكية التي يجب ان تكون مبدأً للفعل الاستحقاقي كما مرَّ في الفصل الآنف والثاني ما بهِ نتأهب لاحراز هذه الموهبة اي موهبة النعمة الملكية وهذا النحو لا يقتضي ان يكون مسبوقاً بموهبةٍ اخرى ملكية في النفس والا لتسلسل الى غير نهاية بل انما يقتضي ان يكون مسبوقاً بمعونة مجانة من الله من حيث يحرك النفس في الباطن او يلهم الخير المقصود فانا في هذين نفتقر الى المعونة الالهية كما مرَّ في ف ٢ و٣

اما افتقارنا في ذلك الى معونة الله المحرك فظاهرٌ لانهُ لما كان كل فاعلٍ انما يفعل لغايةٍ كان لا بد لكل علةٍ ان تسوق معلولاتها الى غايتها ولهذا لما كان ترتيب الغايات تابعاً لترتيب الفواعل او المحركات كان لا بد ان يقصد الانسان الى الغاية القصوى بتحريك المحرك الاول والى الغاية القريبة بتحريك احد المحركات السافلة كما ان الجندي يوجه قصده الى التماس النصر بتحريك قائد الجيش العام والى اتباع راية كتيبةٍ بتحريك قائدها الخاص · ولما كان الله هو المحرك الاول مطلقاً كان هو الذي يحرك جميع الاشياء لان تتوجه اليهِ بما تشترك فيه من قصد الخير الذي به يقصد كل منها ان يماثل الله على حسب

حالهِ وعليهِ قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤« ان الله يسوق اليه كل شيءٍ وهو يسوق اليهِ الناس الابرار عَلَى انهُ الغاية الخاصة التي يقصدون اليها ويتوقون الى ان يلزموهــا عَلَى انهــا خيرهم الخاص كقوله في مز ٧٢ : ٢٨ « حسنٌ لي ان الزم الله » ولهذا ليس يمكن للانسان ان يتوجه الى الله مــا لم يوجهه الله اليهِ . والتأهب للنعمة نوعٌ من التوجه الى الله ومَثَلهُ في ذلك مَثَل من اعرض بعينهِ عن نور الشمس فانهُ انما يتأَهب لقبول نورها بتوجيه عينيهِ نحوها . فقد وضح اذن ان الانسان لا يستطيع ان يؤَهب نفسهُ لقبول نور النعمة الا بفضل معونة الله الذي يحركهُ باطنًا الى ذلك

اذًا اجيب على الاول بانا نسلم ان توجه الانسان الى الله يحدث بالاختيار وبهذا الاعتبار يؤمر الانسان ان يوجه نفسهُ الى الله الا ان توجه الاختيار الى الله يمتنع من دون ان يوجههُ الله الى نفسه كقوله في ار ٣١ : ١٨ « حوّلني فاتحول فانك انت الرب الهي » وفي مراثي ٥ : ٢١ « اعدنا يا رب اليك فنعود »

وعلى الثاني بان الانسان لا يستطيع ان يفعل شيئًا ما لم يتحرك من الله كقوله في يو ١٥ : ٥ « بدوني لا تستطيعون ان تفعلوا شيئًا » وعليهِ فمعنى ان الانسان يفعل مــا في يده انهُ يفعل ما في مقدوره من حيث هو متحركٌ من الله

وعَلَى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه عَلَى النعمة الملكيــة التي تقتضي تأَهبًا ما اذ لا بدَّ لكل صورة من قابل متأَهب لها واما تحرك الانسان من الله فلا يقتضي تقدم تحريكٍ آخر لان الله هو المحرك الاول فلا يلزم التسلسل

وعلى الرابع بان للانسان ان يؤَهب قلبهُ لانهُ يفعل ذلك باختياره لكنهُ ليس يفعله بدون معونة الله الذي يحركه ويجذبهُ الى نفسهِ كما تقدم

ألفصلُ السابعُ

في ان الانسان هل يستطيع ان ينتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة

يُتخطَّى الى السابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان ينتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة لان ما ينبغي سبقهُ على النعمة يحصل بدون النعمة ٠ والانتعاش من عثرة الخطيئة ينبغي سبقهُ عَلَى انارة النعمة ففي افسس ٥ : ١٤ « قم من بين الاموات فيضيء لك المسيح » فالانسان اذن يستطيع ان ينتعش من عثرة الخطيئة بدون النعمة

٢ وايضاً ان الخطيئة تقابل الفضيلة مقابلة المرض للصحة كما مرَّ في مب ٧١ ف ١ ٠ والانسان يستطيع بقوة الطبيعة ان ينتعش من المرض الى الصحة من غير استعانةٍ بدواء خارجيٍ اذ لا يزال فيهِ مبدأُ الحياة الذي يصدر عنهُ فعل الطبيعة ٠ فيظهر اذن ان الانسان على حد ذلك يستطيع ان يُشفَى من نفسهِ برجوعه عن حال الخطيئة الى حال البرارة بدون معونة نعمةٍ خارجية

٣ وايضاً كل شيء طبيعي يستطيع ان يعود الى الفعل الملائم لطبيعته كما ان الماء المسخن يعود بنفسه الى البرودة الطبيعية وكما ان الحجر المرمي بهِ صعداً يرجع بنفسهِ الى حركته الطبيعية ٠ والخطيئة فعل علَى خلاف مقتضى الطبيعة كما يتضح من قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ٢ ب ٤ و٣٠ ٠ فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسهِ ان يرجع عن الخطيئة الى حال البرارة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٢١ « ان كان أُعطِي ناموس يقدر ان يبرر فالمسيح اذن مات باطلاً » اي لغير داعٍ وبجامع الحجة اذا كان للانسان طبيعة يقدر بها ان يتبرر فالمسيح قد مات باطلاً اي لغير داعٍ وهذا خُلفٌ ٠ فالانسان اذن لا يستطيع بنفسه ان يتبرر اي ان يثوب عن حالٍ

الاثم الى حال البرارة

والجواب ان يقال ان الانسان لا يستطيع البتة ان ينتعش من عثرة الخطيئة بنفسه من دون معونة النعمة لانهُ لما كان ذنب الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها كما مرَّ في مب ٨٧ ف ٦ لم يكن الانتعاش من عثرة الخطيئة نفس الكف عن فعلها · على ان الانتعاش من عثرة الخطيئة هو استعادة الانسان ما فقده باقترافها واقتراف الانسان الخطيئة يُنزِل بهِ ثلاثة اضرار اي الوصمة وفساد الخير الطبيعي والذنب المستوجب العقاب اما الوصمة فمن حيث يعرى بشين الخطيئة عن زين النعمة واما فساد خير الطبيعة فمن حيث يختل نظام طبيعتهِ بتمرد ارادتهِ على الله لان اختلال هذا النظام يستلزم اختلال طبيعة الانسان الخاطئ بأسرها واما الذنب المستوجب العقاب فمن حيث انهُ باقترافهِ الخطيئة المميتة يستوجب الهلاك الابدي · وظاهرٌ ان هذه الثلاثة لا يمكن تلافيها الا بالله فان جمال النعمة لما كان يحصل باضاءة النور الالهي لم يكن تجديده في النفس ممكناً الا بتجدد انارة الله فكان لا بد له من الموهبة المالكية التي هي نور النعمة وكذلك لا يمكن تلافي نظام الطبيعة بخضوع ارادة الانسان لله ما لم يجذب الله اليهِ ارادة الانسان كما مرَّ في الفصل الآنف ومثله الذنب المستوجب العقاب الابدي فانهُ لا يستطيع ان يصفح عنهُ الا الله الذي أُهين بالخطيئة والذي هو ديَّان الناس ولهذا كان لا بد للانسان في انتعاشه من عثرة الخطيئة من معونة النعمة التي تحصل له بالموهبة الملكية وبتحريك الله له باطناً

اذاً اجيب على الاول بان الانسان لا يكلَّف الا ما يتعلق بهِ فعل الاختيار الذي لا بد منهُ في انتعاش الانسان من عثرة الخطيئة فليس المراد اذن بقوله « قم فيضيء لك المسيح » ان كل الانتعاش من عثرة الخطيئة يجب ان يتقدم انارة النعمة بل ان الانسان لمحاولته هذا الانتعاش بالاختيار المتحرك

من الله يقبل نور النعمة المبررة

وعلى الثاني بان العقل الطبيعي ليس مبدأً كافياً للصحة التي تحصل للانسان بالنعمة المبررة بل انما مبدؤُها النعمة التي تُفقَد بالخطيئة فالانسان اذن لا يستطيع ان يُشفَى من تلقاء نفسهِ بل لا بد ان يُسبَغ عليهِ من جديد نور النعمة كما تسبغ النفس من جديد على البدن عند بعثه

وعلى الثالث بانهُ متى كانت الطبيعة سالمة امكن لها ان تتلافى بنفسها ما كان ملائماً ومعادلاً لها اما ما كان مجاوزاً حدها فلا تستطيع تلافيهِ بدون معونة خارجية · وكذلك الطبيعة البشرية التي وهنت بفعل الخطيئة لانها لم تبقَ على سلامتها بل فسدت كما تقدم فانها لا تستطيع ان تتلافى بنفسها الخير الملائم لها فكيف بخير البرارة المجاوزة لقوتها

الفصلُ الثامنُ

في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان لا يخطأ

يتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع بدون النعمة ان لا يخطأ اذ ليس يخطأُ احدٌ في ما يتعذر عليهِ اجتنابهُ كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين ف ١٠ و ١١ وفي كتاب الاختيار ٣ ف ١٨ فلو كان الانسان الموجود في حال الخطيئة المميتة لا يستطيع ان يجتنب الخطيئة لكان في حين اقترافه الخطيئة لا يخطأُ على ما يظهر · وهذا خلفٌ

٢ وايضاً انما يُقصَد بتاديب الانسان تنكبهُ عن الخطإ فلو كان الانسان الموجود في حال الخطيئة المميتة لا يستطيع اجتناب الخطيئة لم يكن في تاديبهِ فائدة على ما يظهر · وهذا خلفٌ

٣ وايضاً ورد في سي ١٥ : ١٨ « امام الانسان الحياة والموت الخير والشر فما اعجبهُ يُعطَى له » والانسان متى خطىء لا يزال انساناً · فلا يزال اذن

في مقدوره ايثار الخير او الشر. فهو اذن يستطيع بدون النعمة ان يجتنب الخطيئة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البرف ٢١ « من نفى وجوب صلاتنا لعدم دخولنا في التجربة (وهو من يزعم ان معونة نعمة الله ليست ضرورية لاجتناب الانسان الخطأ بل اذا تلقى الناموس فقط تكفي لذلك ارادة الانسان) فلا اشك في وجوب عدم اصغاء احدٍ اليهِ ووجوب حرم الجميع له »

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلا منا على الانسان باعتبارين باعتبار طور الطبيعة السالمة وباعتبار طور الطبيعة الفاسدة فاذا اعتبرنا طور الطبيعة السالمة فالانسان كان يستطيع فيهِ حتى بدون النعمة الملكية ان لا يقترف خطيئةً مميتةً ولا عرضيةً اذ ليس الخطأ سوى الخروج عما تقتضيه الطبيعة وهذا كان يستطيع الانسان اجتنابهُ في طور سلامة الطبيعة ولكنهُ لم يكن يستطيعهُ بدون معونة الله من حيث يحفظ تعالى كل شيء في حاله الحسنة فان الطبيعة اذا فقدت هذه المعونة هوت في لجة العدم — اما اذا اعتبرنا طور الطبيعة الفاسدة فالانسان يفتقر في اجتناب الخطيئة مطلقاً الى النعمة الملكية التي تبرئ الطبيعة وهذا البرء يحصل اولاً في العقل في الحياة الحاضرة حيث لا تزال الشهوة البدنية غير مُصلَحة بالكلية وعليهِ قول الرسول بلسان الانسان المُصلَح رو ٧ : ٢٥ « فانا بالروح عبدٌ لناموس الله وبالجسد عبدٌ لناموس الخطيئة » وفي هذا الطور يستطيع الانسان ان يجتنب الخطيئة المميتة التي محلها العقل كما مرَّ في مب ٧٤ ف ٤ ولكنهُ لا يستطيع ان يجتنب كل خطيئة عرضية لفساد الشوق الحسي الادنى الذي يستطيع العقل ان يقمع حركاته منفردة وهذا هو الوجه في كونها خطيئةً وارادية لا مجتمعة اذ بينما يحاول قمع احداها ربما ثارت اخرى ولان العقل لا يستطيع ان يكون

متنبهاً دائماً لاجتناب هذه الحركات كما مرَّ في مب ٧٤ ف ٣ ج ٢

وكذلك ايضاً شأن عقل الانسان الذي هو محل الخطيئة المميتة فانهُ قبل ان يُصلَح بالنعمة المبررة يستطيع ان يجتنب الخطايا المميتة منفردةً ومدةً ما من الزمان اذ ليس من الضرورة ان يخطأ بالفعل دائماً دون انقطاع ولكنهُ لا يستطيع ان يبقى بدون خطيئة مميتة زماناً طويلاً وعليهِ قول غريغوريوس في كلامهِ على حزقيا «الخطيئة التي لا تُمحَى عاجلاً بالتوبة تجرُّ بثقلها الى اخرى» وتحقيق ذلك انهُ كما يجب ان يخضع الشوق الادنى للعقل كذلك يجب ان يخضع العقل لله ويجعله غاية لارادته· والغاية يجب ان يترتب بها جميع الافعال الانسانية كما يجب ان يترتب بحكم العقل حركات الشوق الادنى· فكما انهُ اذا لم يكن الشوق الادنى خاضعاً للعقل كل الخضوع فلا بد ان ينشأ في الشوق الحسي حركات غير مترتبة كذلك اذا لم يكن عقل الانسان خاضعاً لله فلا بد من وقوع كثرة الخلل في افعاله لانهُ متى لم يكن قلب الانسان ثابتاً في الله بحيث لا يؤْثر فراقهُ على خيرٍ يحرزه او شرٍ يجتنبهُ يتفق ان تعرض له امور كثيرة يحمله احرازها او اجتنابها على ان يبتعد عن الله مستهيناً باوامره فيقع في الخطيئة المميتة ولا سيما لان الانسان يفعل في ما يفجأُه من الامور على حسب ما سبق عنده من تصور غايةٍ ونزوع ملكةٍ كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٣ ب ٨ وان استطاع بروية العقل ان يفعل شيئاً علَى غير مقتضى ما سبق عنده من تصور الغاية او نزوع الملكة· الا انهُ لعدم استطاعتهِ ان يكون دائماً على هذه الحال من الرويَّة يتعذر بقاؤه طويلاً بدون ان يفعل على وفق الارادة المتجافية عن مقتضى الترتيب الالهي ما لم تصلح عاجلاً بالنعمة وتعود الى الترتيب المُقتضَى

اذاً اجيب على الاول بان الانسان يستطيع ان يجتنب كلاً من افعال

الخطيئة عَلَى حياته ولكنهُ لا يستطيع ان يجتنبها كلها معًا الا بالنعمة كما تقدم الا انهُ لما كان عدم استعداده لقبول النعمة يحدث بذنبه لم يكن تعذر اجتنابهِ الخطيئة بدون النعمة عاذرًا له في اقترافها

وعلى الثاني بان التاديب مفيد «اذ ينشأُ عما يصاحبهُ من الالم ارادة الاستصلاح هذا اذا كان المتأدب ابن الموعد فانهُ بينما يرن صوت تاديبهِ ويُشعَر بألمهِ في الخارج يفعل الله في داخلهِ بالالهام الالهي الارادة الصالحة» كما قال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٦ فالتاديب اذن ضروري" لان الانسان لا يجانب الخطيئة بدون ارادته · لكن التاديب ليس يكفي بدون معونة الله وعليه قوله في جا ٧: ١٤ «انظر الى اعمال الله كيف لا يقدر احد ان يثقف ما أوّده»

وعلى الثالث بان تلك الآية محمولة عَلَى الانسان في طور سلامة الطبيعة قبل ان يصير عبدًا للخطيئة فانهُ كان في مقدوره حينئذٍ ان يخطأ وان لا يخطأ كما قال اوغسطينوس — عَلَى انهُ في الحال الحاضر يُعطَى ايضًا ما يريده الا ان ارادة الخير انما تحصل له بمعونة النعمة

الفصل التاسع

في ان من كان محرزًا النعمة هل يستطيع بنفسهِ ان يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة

يتخطَّى الى التاسع بان يقال: يظهر ان من كان محرزًا النعمة يستطيع بنفسهِ ان يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عونٍ آخر من جهة النعمة فان كل ما لا يفي بما وُهِبَ لاجلهِ يكون اما بلا فائدة او ناقصًا · والنعمة انما وُهِبَت لنا لنستطيع ان نفعل الخير ونجتنب الخطيئة فاذا كان الانسان لا يستطيع ذلك بالنعمة يظهر انهُ اما لم يكن في هبتها فائدة او انها ناقصة

٢ وايضاً ان الروح القدس نفسه يستقر فينا بالنعمة كقوله في ١ كور ٣ : ١٦ « اماتعلمون انكم هيكل الله وان روح الله مستقر فيكم » · والروح القدس لشمول قدرتهِ كافٍ لان يسوقنا الى صالح الاعمال ويحرسنا من الخطيئة · فالانسان المحرز النعمة اذن يستطيع كلا هذين الامرين من دون عونٍ آخر من جهة النعمة

٣ وايضاً لو كان الانسان المحرز النعمة لا يزال مفتقراً في صلاح سيرته واجتنابه الخطيئة الى عون آخر من جهة النعمة لافتقر بجامع الحجة بعد احراز هذا العون الآخر الى عونٍ آخر ايضاً فيلزم التسلسل وهذا باطلٌ · فمن احرز اذن النعمة لا يفتقر في صلاح العمل واجتناب الخطيئة الى عونٍ آخر من قبل النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٦ « كما ان العين الجسمانية البالغة منتهى السلامة لا تستطيع الإبصار ما لم يعنها عليهِ تلالؤ النور كذلك الانسان البالغ كمال التبرير لا يقدر عَلَى صلاح السيرة ما لم يعنهُ الله بنور البرارة الازلي » والتبرير انما يحصل بالنعمة كقوله في رو ٣ : ٢٤ « تبرَّرون مجاناً بنعمته » فكذلك الانسان المحرز النعمة يفتقر في صلاح سيرته الى عونٍ آخر من جهة النعمة

والجواب ان يقال ان الانسان يفتقر في صلاح سيرته الى معونة الله لوجهين كما مرَّ في ف ٢ و٣ و٦ اولاً ليصيب منهُ تعالى نعمةً ملكية بها تُصلَح الطبيعة البشرية الفاسدة وتترقى بعد اصلاحها الى فعل ما تستحق به الحياة السرمدية من الافعال المجاوزة قدرها وثانياً ليُحرَّك منهُ تعالى الى الفعل · فباعتبار الوجه الاول من معونة الله لا يفتقر الانسان المحرز النعمة الى معونةٍ اخرى من جهة النعمة اي لا يفتقر الى فيض ملكةٍ اخرى · لكنهُ يفتقر الى معونة النعمة باعتبار الوجه الثاني اي ليتحرك من الله الى حسن الفعل

وذلك لسببين احدها عام وهو انهُ ليس يستطيع شيء من المخلوقات ان يفعل فعلاً الا بقوة التحريك الالهي كما مرَّ في ف ١ والثاني خاص وهو حال الطبيعة البشرية فانها وان برئت بالنعمة من جهة العقل لا يزال بها من جهة الجسد فسادٌ « تُستعبَد بهِ لناموس الخطيئة » كما في رو ٧ : ٢٥ بل لا يزال في العقل ايضاً نوعٌ من ظلمة الجهل يجعلنا ان « لا نعلم ماذا نصلي كما ينبغي » كما في رو ٨ : ٢٦ لانا بسبب اختلاف الحوادث وعدم معرفتنا الكاملة بانفسنا ايضاً لا نستطيع ان نعلم علماً تاماً ماذا يفيدنا كقوله في حك ٩ : ١٤ « افكار البشر ذات احجام وبصائرنا غير راسخة » فكان لا بد لنا من هداية الله ووقايتهِ لكونهِ عليماً بكل شيء وقديراً على كل شيء ولهذا ايضاً يجدر بالذين صاروا بالنعمة ابناء الله ان يقولوا « ولا تدخلنا في التجربة » و « لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الارض » الى سائر ما في الصلوة الربية مما يرجع الى ذلك

اذاً اجيب على الاول بانا لا نُعطَى موهبة النعمة الملكية لنستغني بها عن كل عونٍ الهيٍ آخر فان كل خليقةٍ تفتقر الى الله في بقاء الخير الذي أُوتيتهُ منهُ تعالى وعليهِ فافتقار الانسان بعد نيل النعمة الى معونةٍ الهية لا يلزم عنهُ ان النعمة وُهبَت عبثاً او انها ناقصة فان افتقار الانسان الى المعونة الالهية يلازمه حتى في حال المجد التي تكون النعمة فيها على غاية الكمال اما هنا فالنعمة ناقصةٌ نوعاً من النقصان من حيث انها لا تُبرِئ الانسان من كل وجهٍ كما تقدم

وعلى الثاني بان عمل الروح القدس الذي بهِ يحركنا ويقينا لا يقتصر على ما يحدثهُ فينا من الموهبة الملكية فهو ما عدا ذلك يحركنا ويقينا بالاشتراك مع الآب والابن

وعلى الثالث بان قضية ذلك الاعتراض ان الانسان لا يفتقر الى نعمة اخرى ملكية

الفصلُ العاشر

في ان الانسان الموجود في حال النعمة هل يفتقر في ثباتهِ الى معونة النعمة

يُتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الانسان الموجود في حال النعمة ليس يفتقر في ثباتهِ الى معونة النعمة فان الثبات شيءٌ اقل من الفضيلة كالعفة كما يظهر من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ · ومتى تبرر الانسان بالنعمة لم يبقَ مفتقراً في احراز الفضائل الى معونة النعمة · فلأَن لا يبقى مفتقراً في احراز الثبات الى معونة النعمة أَولى

٢ وايضاً ان الفضائل تُولَى جملةً · وقد جُعِلَ الثبات في جملة الفضائل · فيظهر اذن انهُ يُولَى مع النعمة عند ايلاء الفضائل الأُخر

٣ وايضاً ان الانسان قد رُدَّ اليهِ بموهبة المسيح اكثر مما فقد بجريرة آدم كما قال الرسول في رو ١٥ · وقد كان آدم حاصلاً عَلى قوة الثبات · فلأَن تُرَدَّ الينا بنعمة المسيح قوة الثبات أَولى · فالانسان اذن ليس يفتقر في الثبات الى النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثبات ف ١١ « اذا كان الثبات لا يُولَى من الله فلِمَ يُلتمَس منهُ ؟ افهل هذا الالتماس من قبيل الهزء اذ يُلتمَس منهُ ما يُعلَم انهُ ليس يوليهِ بل انما هو في قدرة الانسان ؟ » والثبات يلتمسهُ ايضاً من تقدس بالنعمة وهذا هو المراد بقولنا « ليتقدس اسمك » كما اثبتهُ اوغسطينوس في الموضع المتقدم مستشهداً بكلام قبريانوس · فالانسان اذن ولو كان في حال النعمة يفتقر الى ان يُولَى الثبات من الله

والجواب ان يقال ان الثبات يقال عَلى ثلاثة معانٍ — فقد يراد به ملكة

عقلية يستمر بهـا الانسان ثابتاً تلقاء الآلام المفاجئة فلا يتجافى بها عما تقتضيه الفضيلة وبهذا المعنى تكون نسبة الثبات الى الآلام كنسبة العفة الى الشهوات واللذات كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ — وقد يراد بـه ملكةٌ بها يقصد الانسان ان يستمر عَلَى الصلاح حتى النهاية وهو بهذين المعنيين يُولَى مع النعمة كما يُولَى معها العفة وسائر الفضائل — وقد يراد بـهِ الاستمرار على الصلاح حتى منتهى الحياة والانسان الموجود في حال النعمة لا يفتقر في الحصول على هذا النوع من الثبات الى نعمـة اخرى ملكيةٍ بل الى عونٍ الهيٍ يرشده ويقيه عند نجوم التجارب كما مرَّ في الفصل الآنف · ولهذا كان لا بد لمن تقدس بالنعمة ان يلتمس بعد ذلك من الله موهبـة الثبات لكي يُوقَى الشر الى منتهى الحياة فكثيرٌ من الناس يُعطَون النعمة ولا يُعطَون الثبات عليها

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد عَلَى النوع الاول من الثبات كما ان الاعتراض الثاني يرد عَلَى النوع الثاني منهُ · ومن هنـا يظهر الجواب عَلَى الثاني

وعَلَى الثالث بان الانسان في الطور الاول حصلت له موهبة القوة على الثبات ولكنه لم تحصل له موهبة الثبات واما الآن فكثيرٌ يحصل لهم بنعمة المسيح موهبة القوة على الثبات وموهبة الثبات ايضاً كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ١٢ وبهذا الاعتبار تكون موهبة المسيح اعظم من جريرة آدم · ومع ذلك فان الانسان كان في طور البرارة الذي لم يكن فيهِ الجسَد متمرداً بوجهٍ على الروح اقدر بموهبة النعمة على الثبات منا اليوم فان الاصلاح الذي حصل بنعمة المسيح وان كان قد ابتدأ في العقل الا انهُ لم ينتهِ بعدُ في الجسَد على ان هذا سيكون في الوطن حيث ليس يقدر الانسان عَلَى

الثبات فقط بل يكون معصوماً من الخطإ ايضاً

المبحث العاشر بعد المائة

في نعمة الله من حيث ماهيتها — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في نعمة الله من حيث ماهيتها وفي ذلك اربع مسائل — ١ في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس — ٢ هل هي كيفية — ٣ هل تفترق عن الفضيلة الموهوبة — ٤ في محل النعمة

الفصل الاول

في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس

يُتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر ان النعمة لا توجب شيئاً في النفس فكما يقال ان الانسان يحصل علَى نعمة الله يقال ايضاً انهُ يحصل علَى نعمة الانسان وعليهِ قوله في تك ٣٩ : ٢١ « رزق الرب يوسف نعمةً في عيني رئيس السجن » وقولنا ان الانسان حاصل علَى نعمة الانسان ليس يوجب شيئاً في المُنعَم عليهِ بل انما يوجب في المُنعِم نوعاً من الرضى . فقولنا اذن انهُ حاصل علَى نعمة الله ليس يوجب شيئاً في النفس بل انما يدل علَى الرضى الالهي فقط

٢ وايضاً كما ان النفس تحيي الجسد كذلك الله يحيي النفس وعليهِ قوله في تث ٣٠ : ٢٠ « هو حياتك » . والنفس تحيي الجسد مباشرةً . فلا واسطة اذن بين الله والنفس . فالنعمة اذن لا توجب شيئاً مخلوقاً في النفس

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في رو ١ : ٧ النعمة لكم والسلام « المراد بالنعمة مغفرة الخطايا » ومغفرة الخطايا لا توجب شيئاً في النفس بل في الله فقط وهو عدم حسبانهِ الخطيئة كقوله في مز ٣١ : ٢ « طوبى للرجل الذي لم يحسب عليهِ الرب خطيئة » فكذا النعمة ايضاً لا توجب شيئاً في النفس

لكن يعارض ذلك ان النور يوجب شيئاً في المستنير · والنعمة نور للنفس وعليهِ قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٢ «ان متعدي الناموس يستوجب ان يفارقهُ نور الحق ومتى فارقهُ عميت بصيرتهُ» فالنعمة اذن توجب شيئاً في النفس

والجواب ان يقال ان النعمة تطلق في الاصطلاح[١] على ثلاثة معان فقد يراد بها اولاً حب احد الناس كقولنا ان هذا الجندي فائز بنعمة الملك اي ان له حظوة عند الملك وقد يراد بها ثانياً الموهبة المجانة كقولك انا اوليك هذه النعمة · وقد يراد بها ثالثاً عرفان الجميل كقولنا انا نقابل الصنيعة بالنعمة (اي بالشكر) وثاني هذه الثلاثة يتوقف على الاول فان اسداء شيء مجاناً الى بعض الناس انما ينشأ عن الحب الذي بهِ يظفر المُسدَى اليهِ بحظوةٍ عند المسدي · والثالث يصدر عن الثاني فان الشكر يتبع الصنيعة — وواضح ان النعمة بالمعنيين الاخيرين توجب في قابلها شيئاً وهو في الاول الموهبة المجانة وفي الثاني عرفان هذه الموهبة · واما النعمة بالمعنى الاول ففيها فرق بين نعمة الله ونعمة الانسان فانهُ لما كانت الارادة الالهية هي مصدر الخير في المخلوقات كانت محبة الله التي بها يريد خير المخلوقات هي مصدر ما في المخلوقات من الخير · واما ارادة الانسان فهي تتحرك من خيرٍ خارجٍ سابقٍ فليست علةً للخيرية الخارجة كلها بل هذه الخيرية متقدمة عليها كلها او بعضها · ومن ذلك يظهر ان محبة الله يصدر عنها دائماً في المخلوقات خير حادثٌ في بعض الازمنة لا قديم مقارن لها في الازلية · وباعتبار هذا الفرق في الخير تفترق محبة الله للمخلوقات فبعضها عام وهي التي بها «يحب جميع الاكوان» كما في حك ١١ : ٢٥ وبهذه المحبة يجاد بالوجود الطبيعي على جميع المخلوقات وبعضها

(١) اي في اصطلاح اللغة اللاتينية (م)

خاص وهي التي بها يرفع الخليقة الناطقة الى ما فوق حال الطبيعة ويُسهمها في الخير الالهي وبهذه المحبة يقال انهُ يحب بعض الناس مطلقاً لان الله بهذه المحبة يريد مطلقاً للخليقة الخير السرمدي الذي هو ذاتهُ — اذا تقرر ذاك ظهر ان قولنا ان الانسان فائز بنعمة الله يدل على شيء فائق الطبع في الانسان صادر عن الله · وربما اطلقت نعمة الله على محبة الله الازلية كقولنا نعمة الانتخاب من حيث ان الله قد انتخب بعضاً بمجرد لطفهِ دون استحقاق من قبلهم ففي افس ١ «انتخبنا للتبني له لحمد مجد نعمتهِ»

اذاً اجيب على الاول بان قولنا ان احد الناس ايضاً حاصل على نعمة الانسان يراد بهِ ان فيهِ شيئاً يحظى بهِ لدى الانسان على حد قولنا انهُ حاصل على نعمة الله لكن على فرق بينهما فان ما يحظى بهِ احد الناس لدى الانسان متقدم على محبة الانسان وما بهِ يحظى الانسان لدى الله صادر عن المحبة الالهية كما تقدم

وعلى الثاني بان الله هو حياة النفس بطريق العلة الفاعلة والنفس هي حياة الجسد بطريق العلة الصورية ولا واسطة بين الصورة والهيولى لان الصورة تصور الهيولى او المحل بنفسها واما الفاعل فليس يصور المحل بجوهره بل بالصورة التي يحدثها في الهيولى

وعلى الثالث بان اوغسطينوس قال في كتاب الرجوع «ليس المراد بقولي ان النعمة هي مغفرة الخطايا والسلام هو مصالحة الله ان السلام والمصالحة خارجان عن النعمة العامة بل انهُ اراد بالنعمة خصوصاً مغفرة الخطايا» فليست النعمة اذن مقصورة على مغفرة الخطايا بل تتناول مواهب اخرى كثيرة الهبة · وايضاً فان مغفرة الخطايا لا تحصل بدون اثر يحدثهُ الله فينا كما سيأتي بيانهُ

الفصل الثاني

في ان النعمة هل هي كيفية للنفس

يُتخطّى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة ليست كيفية للنفس اذ الكيفية لا تفعل في محلها لان فعلها لا يقع بدون فعل المحل فيلزم فعل المحل في نفسهِ · والنعمة تفعل في النفس بتبريرها اياها · فليست اذن كيفية

٢ وايضاً ان الجوهر هو اشرف من الكيفية · والنعمة اشرف من طبيعة النفس فانا بالنعمة نستطيع كثيرًا مما لا تكفي له الطبيعة كما اسلفنا في المبحث الآنف · فليست النعمة اذن كيفية

٣ وايضاً ان الكيفية لا تبقى بعد زوالها عن المحل · والنعمة تبقى لعدم فسادها والا لصارت الى العدم كما تُخلَق من العدم ولذلك عُبّر عنها في غلا ٦ : ١٥ بالخليقة الجديدة · فليست اذن كيفية

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قولهِ في مز ١٠٣ : ١٥ تفرح الوجه بالدهن « النعمة بهاء للنفس يبعث الى حبها بحب مقدس » وبهاء النفس كيفية كجمال الجسد فالنعمة اذن كيفية

والجواب ان يقال ان المراد بقولنا عن انسان انهُ فائز بنعمة الله أنّ فيهِ اثرًا لارادة الله المجانة كما تقدم في الفصل الآنف · وقد مرّ في المبحث الآنف ف ١ و ٢ و ٣ ان ارادة الله المجانة تعين الانسان على نحوين اولاً من حيث يحرك الله نفس الانسان الى معرفة شيء او ارادته او فعله · والأثر المجان الحاصل في النفس على هذا النحو ليس كيفية بل حركة للنفس لان فعل المحرك في المتحرك هو الحركة كما في الطبيعيات ك ٣ ب ٣ وثانياً من حيث يفيض الله على النفس موهبة ملكية اذ ليس يليق بالله ان يكون بمن يحبهم ليدركوا الخير الفائق الطبع اقل عناية منهُ بالمخلوقات التي يحبها لتدرك الخير

الطبيعي · وهو لا يقتصر في عنايتهِ بالمخلوقات الطبيعية على تحريكهِ اياها الى الافعال الطبيعية بل يجود عليها ايضاً بصورٍ وقوًى هي مبادىءُ للافعال فتميل بها الى تلك الحركات وهكذا تصير لها هذه الحركات التي تحرك بها من الله طبيعيةً ومستسهلةً كقولهِ في حك ٨ : ١ « تدبر كل شيءٍ بالرفق » فهو اذن بالأولى يفيض على من يحركهم الى ادراك الخير الفائق الطبع صوَرًا او كيفيات فائقة الطبع ييسر لهم بها ادراك الخير الابدي وعلَى هذا النحو تكون موهبة النعمة كيفيةً

اذًا اجيب علَى الاول بان النعمة من حيث هي كيفية تفعل في النفس لا بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية كما يفعل البياض الابيض وكما تفعل البرارة البار

وعلى الثاني بان كل جوهرٍ فهو اما نفس طبيعة ما هو جوهره او جزءٌ منها على حد ما يقال للهيولى او للصورة جوهرٌ · والنعمة لكونها فوق الطبيعة الانسانية لا يمكن ان تكون جوهرًا او صورةً جوهرية للنفس بل انما هي صورة عرضية لها لان ما لهُ في الله وجود جوهري يكون له وجود عرضي في النفس المشتركة في الخيرية الالهية كما يظهر في العلم · وعلَى هذا لما كانت النفس تشترك في الخيرية الالهية اشتراكاً غير كاملٍ كان لهذا الاشتراك في الخيرية الالهية وهو النعمة وجودٌ في النفس اقل كمالاً من وجود النفس في ذاتها ولكنهُ اشرف من طبيعة النفس من حيث هو تجلٍّ للخيرية الالهية او مشاركةٌ فيها لا من حيث كيفية الوجود

وعلى الثالث بان وجود العرض هو وجوده في آخر كما قال بويثيوس فكل عرضٍ لا يقال له موجود بمعنى ان له وجودًا مستقلاً بل لان شيئاً موجود بهِ فلان يقال له خاصٌّ بالموجود اولى من ان يقال لهُ موجود كما

في الالهيات ك ٧٠ ولان الكون او الفساد انما هو من شأن ما له وجود في نفسهِ فليس يوصف عرضٌ حقيقةً بالكون او بالفساد بل انما يوصف بذلك من حيث ان محله يبتدئ او يضمحل وجوده بالفعل باعتباره وبهذا الاعتبار ايضاً يقال ان النعمة تخلق من حيث ان الناس يخلقون باعتبارها اي يحصل لهم وجود جديد من لا شيء اي من غير استحقاق كقوله في افس ٢ : ١٠ « مخلوقين في المسيح يسوع في الاعمال الصالحة »

الفصل الثالث

في ان النعمة هل هي نفس الفضيلة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النعمة هي نفس الفضيلة فقد قال اوغسطينوس « ان النعمة الفاعلة هي الايمان الذي يفعل بالمحبة » كما في كتاب الروح والحرف . والايمان الذي يفعل بالمحبة فضيلةٌ . فالنعمة اذن فضيلة

٢ وايضاً ما يصدق عليهِ الحد يصدق عليهِ المحدود ايضاً . والحدود التي حدَّ بها القديسون والفلاسفة الفضيلة تصدق على النعمة فهي تجعل صاحبها خيّراً وفعله صالحاً وهي ايضاً كيفيةٌ محمودة للعقل تستقيم بها السيرة الخ . فالنعمة اذن فضيلة

٣ وايضاً ان النعمة كيفية . ومن البيّن انها ليست من رابع انواع الكيفية الذي هو الصورة او الشكل الراسخ في شيء اذ لا تختص بالجسد وليست ايضاً من ثالثها اذ ليست انفعالاً او كيفية منفعلة فان محل هذه الجزء الحساس من النفس كما اثبتهُ الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ ومحل النعمة الاول هو العقل وكذا ليست من ثانيها الذي هو القوة الطبيعية او العجز الطبيعي لان النعمة هي فوق الطبيعة وليس لها نسبة الى الخير والشر كالقوة الطبيعية فبقي اذن ان تكون من قبيل النوع الاول الذي هو الملكة او الاستعداد .

وملكات العقل فضائل فان العلم ايضاً هو على نحوٍ ما فضيلة كما مرّ في مب ٥٦ ف ٣ و مب ٥٧ ف ١ و ٢ · فالنعمة اذن هي نفس الفضيلة

لكن يعارض ذلك انهُ لو كانت النعمة فضيلة لكانت بالاخص في ما يظهر احدى الفضائل الثلاث اللاهوتية ولكنها ليست الايمان او الرجاء لجواز انفراد هذين عن النعمة المبررة وليست ايضاً المحبة لان النعمة متقدمة على المحبة كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين · فليست اذن فضيلة

والجواب ان يقال ذهب بعض الى ان النعمة هي نفس الفضيلة ذاتاً ولكنها مغايرة لها اعتباراً فقط فيقال لها نعمة من حيث تجعل للانسان حظوةً عند الله او من حيث تُعطَى مجاناً ويقال لها فضيلة من حيث يستكمل بها الانسان ليحسن العمل ويظهر ان هذا ما ذهب اليهِ المعلم في كتاب الاحكام ٢ · لكن اذا أُحسن اعتبار حقيقة الفضيلة ظهر بطلان ذلك فقد قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ « الفضيلة استعدادٌ في الكامل وأُريد بالكامل ما كان له استعدادٌ ملائم لطبيعتهِ » ومن ذلك يظهر ان فضيلة كل شيءٍ تقال بالنسبة الى طبيعةٍ سابقة اي متى كان لكل شيءٍ استعداد او ملكة بحسب ما يلائم طبيعتهُ · وانت خبير بان الفضائل المكسوبة بالافعال البشرية والتي مرّ عليها الكلام في مب ٥٥ هي ملكات يحصل بها للانسان استعداد ملائم بالنسبة الى الطبيعة التي هو بها انسان والفضائل الموهوبة يحصل بها للانسان استعداد على وجهٍ اسمى والى غايةٍ اعلى ولذلك يجب ان يكون بالنسبة الى طبيعة اعلى اي بالنسبة الى الطبيعة الالهية المشترَك فيها كقوله في ٢ بط ١ : ٤ « وهب لنا المواعد العظيمة الثمينة لكي تصيروا بها شركاء في الطبيعة الالهية » وباعتبار مشاركتنا في هذه الطبيعة يقال انا نولد ميلاداً جديداً ونصير ابناء الله · فاذاً كما ان نور العقل الطبيعي شيءٌ مغاير للفضائل المكسوبة التي انما

تقال بالنسبة الى هذا النور الطبيعي كذلك نور النعمة الذي هو المشاركة في الطبيعة الالهية شيءٌ مغاير للفضائل الموهوبة التي انما هو مصدرها واليهِ مآلها وعليهِ قول الرسول في افس ٥ : ٨ « كنتم حيناً ظلمةً اما الآن فانتم نور في الرب فاسلكوا كابناء النور » فكما يستكمل الانسان بالفضائل المكسوبة ليسلك عَلَى مقتضى نور العقل الطبيعي كذلك يستكمل بالفضائل الموهوبة ليسلك عَلَى مقتضى نور النعمة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان اوغسطينوس انما يسمي الايمان الذي يفعل بالمحبة نعمةً لان فعل الايمان الذي يفعل بالمحبة هو الفعل الاول الذي بهِ تتجلى النعمة المبررة

وعَلَى الثاني بان لفظ الخير او الصالح المأخوذ في حد الفضيلة انما يقال باعتبار الملاءمة لطبيعة سابقة ذاتية او مشترَك فيها وهو بهذا المعنى لا يُسنَد الى النعمة بل الى شيءٍ هو بمثابة اصل الخيرية في الانسان كما تقدم

وعَلَى الثالث بان النعمة ترجع الى النوع الاول من الكيفية وليست مع ذلك نفس الفضيلة بل هي ملكة سابقة للفضائل الموهوبة عَلَى انها مبدؤها واصلها

الفصل الرابع

في ان محل النعمة هل هو ماهية النفس او احدى قواها

يُتخطَّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان محل النعمة ليس ماهية النفس بل احدى قواها فقد قال اوغسطينوس في كتاب مذهب الابيونيوستيين ان نسبة النعمة الى الارادة او الاختيار كنسبة الفارس الى الفرس · والارادة او الاختيار قوةٌ كما اسلفنا في ق ١ مب ٨٣ ف ٢ · فمحل النعمة اذن قوةٌ نفسانية

٢ وايضاً ان استحقاقات الانسان تبتدئ من النعمة كما قال اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ف ٦ « والاستحقاق يقوم بالفعل الذي يصدر

عن احدى القوى · فيظهر اذن ان النعمة كمالٌ لقوةٍ نفسانية

٣ وايضاً لو كانت ماهية النفس هي محل النعمة الخاص لكانت النفس انما هي اهلٌ للنعمة من حيث ان لها ماهيةً وهذا باطل والاَّ لكانت كل نفس اهلاً للنعمة

٤ وايضاً ان ماهية النفس متقدمة عَلَى قواها · والمتقدم يجوز تصوره من دون المتأخر · فيلزم جواز تصور النعمة في النفس من دون تصور جزء او قوة منها اي من دون تصور الارادة والعقل ونحوهما وهذا باطل

لكن يعارض ذلك انا بالنعمة نولد ميلاداً جديداً ونصير ابناء الله · والولادة تتم بالماهية قبل القوى · فالنعمة اذاً تحصل في ماهية النفس قبل حصولها في قواها

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة متفرعة عَلَى المسئلة السابقة فاذا كانت النعمة نفس الفضيلة وجب ان يكون محلها القوة النفسانية لان القوة النفسانية هي محل الفضيلة الخاص كما مرَّ في مب ٥٦ ف ١ · واذا كانت مغايرة للفضيلة لم يجز جعل القوة النفسانية محلاً لها لان كل كمال للقوة النفسانية يُعتَبَر فضيلةً كما مرَّ في مب ٥٥ ف ١ و مب ٥٦ ف ١ · فبقي اذن ان النعمة كما هي متقدمة عَلَى الفضيلة كذلك محلها متقدم على قوى النفس اي هو ماهية النفس فكما ان ما يحصل للانسان بفضيلة الايمان من المشاركة في المعرفة الالهية انما يحصل له بالقوة العقلية وما يحصل له بفضيلة المحبة من المشاركة في المحبة الالهية انما يحصل له بقوة الارادة كذلك ما يحصل له عَلَى وجه التشبيه من المشاركة في الطبيعة الالهية بولادة جديدة او بخلقٍ جديد انما يحصل له بطبيعة النفس

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ كما ان القوى النفسانية التي هي مبادئ الافعال تصدر عن ماهية النفس كذلك الفضائل التي بها تتحرك القوى النفسانية الى

افعالها تصدر الى هذه القوى عن النعمة . فيكون للنعمة الى الارادة نسبة المحرك الى المتحرك ومن هذا القبيل نسبة الفارس الى الفرس لا نسبة العرض الى المحل

وبذلك يظهر الجواب على الثاني فان النعمة هي مبدأ الفعل المستحق الثواب بواسطة الفضائل كما ان ماهية النفس هي مبدأ افعال الحيوة بواسطة القوى

وعلى الثالث بان النفس انما هي محل النعمة من حيث اندراجها في نوع الطبيعة العقلية او الناطقة وليست قوة من قوى النفس هي التي تجعل النفس في نوعها لان القوى انما هي خواص طبيعية للنفس تابعة للنوع ولهذا كانت النفس انما تغاير في النوع النفوس الأُخر اي نفوس البهائم والنباتات بماهيتها فلا يلزم من كون ماهية النفس الانسانية محلاً للنعمة ان كل نفس يجوز ان تكون محلاً للنعمة فان هذا انما يصدق على النفس من حيث هي في هذا النوع المخصوص

وعلى الرابع بانهُ لما كانت قوى النفس خواص طبيعية تابعة للنوع امتنع وجود النفس بدونها . على انهُ لو فُرض وجودها بدونها لقيل لها دائماً عقلية او ناطقة باعتبار نوعها لا لوجود هذه القوى فيها بالفعل بل لان نوع ماهيتها من شأنهِ ان تحصل عنهُ هذه القوى

المبحث الحادي عشر بعد المئة

في قسمة النعمة — وفيهِ خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في قسمة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل قسمة النعمة الى نعمة مجانة ونعمة مبررة صواب — ٢ في قسمة النعمة المبررة الى فاعلة ومعاونة — ٣ في قسمتها الى سابقة ولاحقة — ٤ في قسمة النعمة المجانة — ٥ في المقايسة بين النعمة المبررة والنعمة المجانة

الفصل الاول

في ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة هل هي صواب

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة ليست صواباً فان النعمة موهبة من الله كما يظهر مما مرّ في المبحث الآنف ف ١ . والانسان لا يكون له حظوة عند الله لانهُ أُعطي شيئاً من الله بل بالعكس فانهُ انما يُعطى شيئاً مجاناً من الله لان له حظوةً عنده . فليس ثمه اذن نعمة مبررة

٢ وايضاً كل ما ليس يُعطَى لاستحقاقٍ سابق فانهُ يُعطى مجاناً . والطبيعة نفسها ايضاً تعطى الانسان من غير استحقاق سابق لتقدمها عَلَى الاستحقاق . فهي اذن معطاة من الله مجاناً . والطبيعة قسيمة للنعمة . فليس من الصواب اذن ان يُجعَل المجان فصلاً للنعمة لانهُ قد يكون خارجاً عن جنس النعمة

٣ وايضاً كل قسمةٍ يجب ان تكون بالمتقابلات والنعمة المبررة التي نتزكى بها تُعطي لنا ايضاً من الله مجاناً كقوله في رو ٣ : ٢٤ « يبرَّرون مجاناً بنعمتهِ » فليس ينبغي اذن ان تُجعَل النعمة المبررة قسيمة للنعمة المجانة

لكن يعارض ذلك ان الرسول يصف النعمة بكلا الامرين اي بالتبرير وبالمجانية فباعتبار الاول قال في افس ١ : ٦ «أحظانا في ابنهِ الحبيب» وباعتبار الثاني قال في رو ١١ : ٦ « فان كان ذلك بالنعمة فليس من الاعمال والاَّ فليست النعمة نعمةً بعدُ » فيجوز اذن قسمة النعمة الى ما توصف باحد هذين الامرين وما توصف بكليهما

والجواب ان يقال ان الاشياء التي من الله مرتَّبة كما قال الرسول في رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء قائم بان بعضها يساق الى الله بواسطة بعض كما قال

ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤ · ولما كانت غاية النعمة سوق الانسانِ الى الله كان ذلك يجري بترتيب وهو ان بعض الناس يُساقون الى الله بواسطة بعضٍ وبهذا الاعتبار تكون النعمة على ضربين احداهما يتصل بها الانسان نفسهُ بالله ويقال لها النعمة المبررة والثانية يعاون بها الانسان غيره عَلَى الانسياق الى الله وهذه يقال لها النعمة المجانة لانها توهب للانسان فوق قوة طبعهِ وفوق استحقاقهِ الشخصي ولكن من حيث انها لا توهب للانسان لكي يتبرر بها بل لكي يعاون على تبرير غيره لم يُقَلْ لها مبررة وعَلَى هذه قول الرسول في ١ كور ١٢ : ٧ «انما يُعطَى كل واحدٍ اظهار الروح للمنفعة» اي لمنفعة الآخرين

اذًا اجيب عَلَى الاول بانهُ لا يقال ان النعمة تبرر بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية اي لان الانسان بها يتبرر ويصير اهلاً لان يكون له حظوةٌ عند الله كقوله في كولوسي ١ : ١٢ «أهلّنا للشركة في ارث القديسين في النور»

وعَلَى الثاني بان النعمة من حيث تعطى مجانًا ليست امرًا واجبًا · والواجب يمكن اعتباره عَلَى نحوين احدهما واجبٌ يترتب على الاستحقاق وهذا يرجع الى الشخص الذي من شأنهِ ان يفعل افعالاً تستحق الثواب كقوله في رو ٤ : ٤ «الذي يعمل لا تُحسَب له الاجرة نعمةً بل دينًا» والآخر واجبٌ يترتب عَلَى حال الطبيعة كما لو قلنا يحق للانسان ان يكون له نطقٌ وسائر ما يختص بالطبيعة الانسانية · وليس يقال لاحدهما واجب من حيث ان الله مديون للخليقة بل بالاحرى من حيث يجب عَلَى الخليقة ان تخضع لله حتى يستتب فيها الترتيب الالهي المقتضي ان يكون لكل طبيعة احوالٌ او خواص معينة وان من يفعل كذا يلقى كذا · وعلى هذا فالمواهب الطبيعية ليست من قبيل الواجب الاول

بل من قبيل الواجب الثاني واما المواهب الفائقة الطبيعة فليست من قبيل احدهما ولهذا خُصّت باسم النعمة

وعلى الثالث بان النعمة المبررة تتضمن زيادةً على مفهوم النعمة المجانة وهذه الزيادة ترجع ايضاً الى حقيقة النعمة وهي انها تجعل للانسان حظوةً عند الله ولهذا فالنعمة المجانة التي لا تفعل ذلك أُبقي لها الاسم المشترك كما يجري في كثيرٍ غيرها فيكون ركنا القسمة متقابلين تقابل المبررِ وغير المبررِ

الفصل الثاني

في ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة هل هي صواب

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة ليست صواباً فان النعمة عرضٌ كما مرّ في المبحث الآنف ف ٢ · ويمتنع فعل العرض في المحل · فليس ينبغي اذن ان تُجعَل نعمةٌ فاعلةً

٢ وايضاً لو كانت النعمة تفعل فينا شيئاً لفعلت بالخصوص التبرير · وهذا لا تستقل النعمة بفعلهِ فينا فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا ١٤ : ١٢ : يعمل الاعمال التي انا اعملها : ما نصهُ «الذي خلقك بدونك لن يبررك بدونك» فلا ينبغي اذن ان يقال لنعمةٍ فاعلةٌ بالاطلاق

٣ وايضاً يظهر ان معاونة الغير تختص بالفاعل الادنى لا بالفاعل الأَولى · وفعل النعمة فينا أَولى من فعل الاختيار كقوله في رو ٩ : ١٦ «ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم» فليس ينبغي اذن ان تُجعَل النعمة معاونةً

٤ وايضاً ان القسمة تجب ان تكون بالمتقابلات · ولا تقابل بين الفعل والمعاونة فان واحداً بعينهِ يجوز ان يفعل ويعاون · فليس من الصواب اذن

قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة

لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب١٧ « ان الله يكمّل فينا بعونهِ ما ابتدأه بفعله فهو يفعل فينا اولاً ان تريد ومتى اردنا يكمل ما ابتدأه بمعاونتهِ ايانا » وافعال الله التي بها يحركنا الى الخير ترجع الى النعمة · فقسمة النعمة اذن الى فاعلة ومعاونة صواب

والجواب ان يقال قد مرّ ان النعمة تحتمل ان يراد بها امران احدهما المعونة الالهية التي بها يحركنا الله الى صلاح الارادة والعمل والثاني الموهبة الملكية الموهوبة لنا من الله وهي بالمعنيين تُقسَم بالصواب الى فاعلة ومعاونة فان احداث أثرٍ لا يُسنَد الى المتحرك بل الى المحرك · ومن ثم فذلك الاثر الذي يكون عقلنا فيهِ متحركاً لا محركاً والذي لا محرك فيهِ الا الله يُسنَد فيهِ الفعل الى الله وبهذا الاعتبار يقال للنعمة فاعلة · ثم ان ذلك الاثر الذي يكون عقلنا فيهِ محركاً ومتحركاً ليس يُسنَد فيهِ الفعل الى الله فقط بل الى النفس ايضاً وبهذا الاعتبار يقال للنعمة معاونة — ونحن يوجد فينا فعلان احدهما باطن وهو فعل الارادة وباعتبار هذا الفعل تُعتبَر الارادة متحركة والله يُعتبَر محركاً وخصوصاً متى اخذت الارادة تريد الخير بعد ان كانت تريد الشر ولهذا فمن حيث ان الله يحرك العقل الانساني الى هذا الفعل يقال للنعمة فاعلة · والثاني ظاهر وهذا لما كانت الارادة تأمر بهِ كما مرّ في مب ١٧ ف ٩ لزم ان إحداثه يسنَد الى الارادة · ولان الله يعاوننا على هذا الفعل ايضاً بتثبيتهِ باطناً الارادة حتى تبلغ الى الفعل وبايلائهِ ظاهراً القوة على احداثهِ يقال للنعمة باعتبار هذا الفعل معاونة · ولهذا عقب اغسطينوس كلامهُ المورَد بقوله « يفعل فينا الارادة ومتى اردنا يعيننا عَلَى الاتمام » فاذاً اذا اريد بالنعمة التحريك المجان الذي بهِ يحركنا الله الى الصلاح الاستحقاقي

كانت قسمتها الى فاعلة ومعاونة صوابًا واذا اريد بها الموهبة الملكية كان لها
ايضاً اثران كما لكل صورةٍ اخري اولها الوجود والثاني الفعل كما ان اثري
الحرارة هما ايجاد الحار والتسخين الخارج وعلى هذا فالنعمة الملكية من حيث
تُبرئ النفس او تبررها اي تجعل لها حظوةً عند الله يقال لها نعمة فاعلة ومن
حيث هي مبدأ الفعل الاستحقاقي الذي يصدر عن الاختيار ايضاً يقال لها
نعمة معاونة

اذًا اجيب عَلَى الاول بان النعمة من حيث هي كيفية عرضية لا تفعل
في النفس بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية عَلَى حد قولنا ان
البياض يفعل السطح الابيض

وعلى الثاني بان الله انما لا يبررنا بدوننا لانا حين نتبرر نوافق بحركة
الاختيار عَلَى تبريره ايانا عَلَى ان هذه الحركة ليست علةً للنعمة بل معلولاً
لها ولهذا كان الفعل كله يُسنَد الى النعمة

وعلى الثالث بانهُ متى قيل ان واحدًا يعاون آخر فليس المراد انهُ يعاونهُ
معاونة الفاعل الثانوي للفاعل الاولي فقط بل معاونة من يعينهُ على ادراك
غاية سابقة في الوجود والانسان الذي يفعل بالنعمة يعان من الله على ارادة
الخير ولهذا يلزم عن تقدم وجود الغاية معاونة النعمة لنا في ادراكها

وعلى الرابع بان النعمة الفاعلة هي نفس النعمة المعاونة ولكنهما تتغايران
بحسب تغاير مفعوليهما كما يظهر مما تقدم

الفصل الثالث

في ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة هل هي صواب

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة
ليست صوابًا فان النعمة هي مفعول المحبة الالهية · ومحبة الله لا تكون اصلاً

لاحقة بل هي سابقة دائماً كقوله في ١ يو ٤ : ١٠ «ليس لاننا كنا احببنا الله بل لانهُ هو احبنا قبلُ» فلا ينبغي اذن ان تجعل النعمة سابقة ولاحقة

٢ وايضاً ليس في الانسان الا نعمة مبررة واحدة فقط لان بها الكفاية كقوله في ٢ كور ١٢ : ٩ «تكفيك نعمتي» ويمتنع ان يكون واحدٌ بعينهِ متقدماً ومتأخراً · فليس اذن من الصواب ان تقسم النعمة الى سابقة ولاحقة

٣ وايضاً ان النعمة تُعرَف بآثارها · وآثار النعمة غير متناهية وبعضها سابق وبعضها لاحق فلو قسمت النعمة باعتبار ذلك الى سابقة ولاحقة لكانت انواعها غير متناهية في ما يظهر · وغير المتناهيات يُعرَض عنها في كل صناعة · فليس من الصواب اذن ان تقسم النعمة الى سابقة ولاحقة

لكن يعارض ذلك ان نعمة الله تحصل عن رحمتهِ وقد قيل في مز ٥٨ : ١١ «رحمتهُ تسبقني» وفي مز ٢٢ : ٦ «رحمتهُ تتبعني» فقسمة النعمة اذن الى سابقة ولاحقة صواب

والجواب ان يقال كما تقسم النعمة الى فاعلة ومعاونة بحسب اختلاف آثارها كذلك تقسم الى سابقة ولاحقة من اي نوع كانت. وآثارها فينا خمسة الاول شفاء النفس والثاني ارادتها الخير والثالث فعلها الخير الذي تريده والرابع استمرارها على الصلاح والخامس بلوغها الى المجد · فمن حيث تُحدِث فينا الاثر الاول يقال لها سابقة بالنسبة الى الاثر الثاني ومن حيث تُحدِث فينا الاثر الثاني يقال لها لاحقة بالنسبة الى الاثر الاول · وكما يكون احد آثارها متأخراً عن آخر ومتقدماً على آخر كذلك يجوز ان يقال لها باعتبار أثرٍ واحدٍ بعينهِ سابقة ولاحقة بحسب اختلاف النسبة الى الآثار الأُخر وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في كتاب الطبيعة والنعمة «تسبق لنُشفى وتلحق

لنمو بعد الشفاء · تسبق لتدعى وتلحق لتمجد»

اذًا اجيب على الاول بان محبة الله تدل على شيء ازلي فلا يجوز ان توصف بغير التقدم· واما النعمة فتدل على اثر زمني وهذا يجوز ان يكون متقدماً على شيء ومتأخرًا عن شيء· فيجوز ان يقال للنعمة سابقة ولاحقة

وعلى الثاني بان تغاير النعمة بكونها سابقة ولاحقة ليس باعتبار الماهية بل باعتبار الاثر كما مرَّ في النعمة الفاعلة والمعاونة فان النعمة اللاحقة ايضاً ليست من حيث اختصاصها بالمجد مغايرة بالعدد للنعمة السابقة التي نتبرر بها الان فكما ان محبة الطريق لا تضمحل في الوطن بل تستكمل كذلك ينبغي القول في نور النعمة اذ ليس من مقتضى حقيقة شيء منهما ان يكون ناقصاً

وعلى الثالث بان آثار النعمة وان كانت غير متناهية عددًا على مثال الافعال الانسانية لكنها تُرَدُّ الى انواع محدودة · وايضاً فانها كلها تجتمع في تقدم بعضها على بعض

الفصل الرابع

هل اصاب الرسول في قسمة النعمة المجانة

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الرسول لم يصب في قسمة النعمة المجانة فان كل موهبة يهبنا الله اياها مجاناً يجوز ان يقال لها نعمة مجانة · والمواهب التي يجود بها الله علينا مجاناً لفائدة النفس او لفائدة الجسد غير متناهية ولكنها لا تبررنا لديهِ تعالى · فلا يجوز اذن اندراج النعم المجانة تحت قسمة معينة

٢ وايضاً ان النعمة المجانة تُجعَل قسيمةً للنعمة المبررة · والايمان من قبيل النعمة المبررة اذ بهِ نتبرر كقوله في رو٥: ١« فاذ قد بُرّرنا بالايمان » · فليس من الصواب اذن جعل الايمان في جملة النعم المجانة ولا سيما اذ لم يُجعَل في جملتها الفضائل الأُخر كالرجاء والمحبة·

٣ وايضاً ان صنع الشفاء والنطق بانواع الالسنة المختلفة هما من المعجزات . وتفسير الكلام ايضاً يرجع الى الحكمة والعلم كقوله في دانيال ١ : ١٧ « اعطى الله اولئك الفتيان علماً ومعرفة في كل كتاب وحكمة » فليس من الصواب اذن جعل نعمة الشفاء وانواع الالسنة قسمين لصنع القوات وجعل تفسير الكلام قسماً لكلام الحكمة والعلم

٤ وايضاً كما ان الحكمة والعلم هما من مواهب الروح القدس كذلك الفهم والمشورة والتقوى والقوة والخوف ايضاً كما مرّ في مب ٦٨ :ف ٤ فكان ينبغي اذن ان تجعل هذه في جملة النعم المجانة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٢ « يُعطَى واحدٌ بالروح كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينهِ وآخر الايمان بذلك الروح عينهِ وآخر نعمة الشفاء وآخر صنع القوات وآخر النبوة وآخر تمييز الارواح وآخر انواع الالسنة وآخر تفسير الكلام »

والجواب ان يقال ان الغرض من النعمة المجانة معاونة الانسان غيره ليرجع الى الله كما مرّ في ف ١ والانسان ليس يستطيع ذلك بالتحريك الداخلي فان هذا خاصٌ بالله بل بالتعليم او الاقناع الخارجي فقط ولهذا فالنعمة المجانة انما تتناول ما يحتاجه الانسان لتثقيف غيره في الامور الالهية المجاوزة قدر العقل ولا بد لذلك من ثلاثة اولاً ان يكون للانسان معرفةٌ كاملة بالامور الالهية حتى يتمكن بذلك من تثقيف الغير ثانياً ان يكون قادراً على تقرير او اثبات ما يقوله والا لم يكن لتعليمهِ قوة ثالثاً ان يكون قادراً على ان يُعبّر للسامعين كما ينبغي عما في ذهنهِ — اما الاول فلا بد له من ثلاثة كما يظهر ايضاً في مقام التعليم البشري فينبغي لمن يجب ان يثقف غيره في علمٍ اولاً ان يكون لهُ معرفة يقينية بمبادىء ذلك العلم وباعتبارهذا جُعِل من اقسام النعمة المجانة الايمان الذي هو

اليقين بامورٍ غير منظورة تُعتبر مبادىء في العلم الكاثوليكي وثانياً ان يكون مُصيباً في حكمه على نتائج العلم الاولية وبهذا الاعتبار جُعِلَ منها كلام الحكمة التي هي معرفة الالهيات وثالثاً ان يكون كثير الامثلة وذا معرفة واسعة بالمعلولات التي ربما احتاج اليها في بيان العلل وباعتبار هذا جُعِلَ منها كلام العلم الذي هو معرفة الامور البشرية «لان غير منظورات الله تُبصَر بالمبروآت» كما في رو ١ : ٢٠ — اما اثبات ما تحت العقل فيكون بالادلة واما اثبات ما فوق العقل مما جاء بهِ الوحي الالهي فيكون بما هو خاص بالقدرة الالهية وهذا على نحوين احدهما ان يفعل معلم التعليم المقدس من المعجزات ما لا يقدر ان يفعله الا الله سواء كان الغرض من ذلك فائدة الاجساد وباعتبار هذا جُعِل منها نعمة الشفاء او اعلان القدرة الالهية فقط كوقوف الشمس او اظلامها وكانشقاق البحر وباعتبار هذا جُعِلَ صنع القوات والثاني ان يستطيع ان يكشف عما لا يقدر ان يعلمهُ الا الله وهو الحوادث المستقبلة وباعتبار هذا جُعِلَت النبوة ثم مكنونات القلوب وباعتبار هذا جُعِل منها تمييز الارواح — واما قوة التعبير فيجوز اعتبارها اما من حيث اللغة التي يمكن التخاطب بها وباعتبار هذا جُعِلَ منها انواع الالسنة واما من حيث معنى ما يقال وباعتبار هذا جُعِلَ منها تفسير الكلام

اذاً اجيب على الاول بانهُ قد مرَّ في ف ١ ان النعم المجانة لا تطلق على جميع الاحسانات التي يجود بها الله علينا بل على تلك الاحسانات التي تجاوز القوة الطبيعية فقط كما لو افاض صيادٌ في كلام الحكمة والعلم ونحو ذلك . وهذه هي المرادة هنا بالنعمة المجانة

وعلى الثاني بان الايمان لم يُجعَل هنا في جملة النعم المجانة من حيث هو فضيلة مبررة للانسان في نفسه بل من حيث يفيد يقيناً علوياً في الاعتقاد يصير به الانسان اهلاً لان يثقف غيره في الحقائق الايمانية . واما الرجاء والمحبة

فهما الى القوة الشوقية من حيث ان الانسان بها يتوجه الى الله

وعلى الثالث بان نعمة الشفاء انما أُفردت بالذكر عن صنع القوات بالاجمال لان لها قوةً خاصة على حمل الانسان على الايمان فانهُ يصير بموهبة شفاء الجسد أسهل اعتناقاً للايمان منهُ بفضيلة الايمان ومثل ذلك النطق بالسنة مختلفة وتفسير الكلام فان لهما قوةً خاصة على التحريك الى الايمان ولهذا جُعلا نوعين خاصين للنعمة المجانة

وعلى الرابع بان الحكمة والعلم لم يُجعَلا من النعم المجانة من حيث يُجعَلان في جملة مواهب الروح القدس اي من حيث ان عقل الانسان يتحرك بالروح القدس كما ينبغي الى ما يخص الحكمة او العلم فانهما بهذا الاعتبار يُجعَلان من مواهب الروح القدس كما مرَّ في مب ٦٨ ف ١ و ٤ بل من حيث يراد بهما غزارة العلم والحكمة بحيث يستطيع الانسان ان يعرف الالهيات كما ينبغي في نفسه فقط بل ان يثقف غيره بها ايضاً و يفحم المخالفين ولهذا انما جُعِلَ في جملة النعم المجانة كلام الحكمة وكلام العلم لان «معرفة ما يجب ان يعتقده الانسان فقط لاجل ادراك الحيوة السعيدة غيرٌ ومعرفة كيفية معاونة الاتقياء فيهِ والمدافعة عنهُ غيرٌ» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤

الفصل الخامس

في ان النعمة المجانة هل هي اشرف من النعمة المبررة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النعمة المجانة اشرف من النعمة المبررة فان خير الجمهور افضل من خير الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١ · والنعمة المبررة يُقصَد بها خير الانسان الواحد واما النعمة المجانة فيُقصَد بها خير الكنيسة العام كما مرَّ في ف ١ و ٤ · فالنعمة المجانة اذن افضل من النعمة المبررة

٢ وايضاً ما يستطيع ان يؤثر في الغير اقدر مما يكمل في نفسهِ فقط كما ان الجرم الذي يستطيع ان ينير الاجرام الأُخر اضوأ من الجرم الذي يضيء في نفسهِ ولا يستطيع ان ينير غيره ومن ثمه قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ان العدالة هي اشرف الفضائل لان استقامة الانسان تعمُّ غيره ايضاً ٠ والنعمة المبررة يكمل بها الانسان في نفسه فقط واما النعمة المجانة فيعاون بها عَلَى كمال الغير٠ فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

٣ وايضاً ما كان خاصاً بالافضل فهو اشرف مما هو مشترك بين الجميع كما ان القياس الذي هو خاص بالانسان اشرف من الحس الذي هو مشترك بين جميع الحيوانات ٠ والنعمة المبررة مشتركة بين جميع اعضاء الكنيسة واما النعمة المجانة فهي موهبة خاصة باشرف اعضائها ٠ فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

لكن يعارض ذلك ان الرسول بعد ان اتى عَلَى ذكر النعم المجانة في ا كور ١٢ قال « انا اريكم طريقاً افضل » وقد اراد بذلك المحبة التي هي من قبيل النعمة المبررة كما يظهر مما يلي هذه الآية ٠ فالنعمة المبررة اذن افضل من النعمة المجانة

والجواب ان يقال ان شرف كل فضيلة عَلَى قدر سمو الخير المقصود منها والغاية افضل دائماً من الواسطة٠ والغاية المبررة يُقصَد بها اتصال الانسان مباشرةً بالغاية القصوى واما النعمة المجانة فانما يقصد بها حصول الانسان على امور تمهيدية تؤدي الى الغاية القصوى كما يتأدى الناس بالنبوة والمعجزات ونحوها الى الاتصال بالغاية القصوى ولهذا كانت النعمة المبررة افضل جداً من النعمة المجانة

اذاً اجيب على الاول بان خير الجمهور كالجيش عَلَى نحوين كما قال الفيلسوف

في الالهيات ك ١٢ احدهما ما كان في نفس الجمهور كنظام الجيش والثاني ما كان خارجاً عن الجمهور كخير القائد وهذا افضل لانهُ غاية لذاك وغاية النعمة المجانة خير الكنيسة العام الذي هو النظام البيعي واما غاية النعمة المبررة فخيرٌ عامٌ خارج عنها وهو الله ولهذا كانت النعمة المبررة اشرف

وعلى الثاني بانهُ لو كانت النعمة المجانة تستطيع ان نفعل في الغير ما يدركهُ الانسان بالنعمة المبررة لكانت اشرف كما ان نور الشمس المنيرة افضل من نور الجرم المستنير ولكن الانسان لا يستطيع بالنعمة المجانة ان يجعل الغير متصلاً بالله كما يتصل هو بهِ بالنعمة المبررة بل انما يفيده بها بعض الاستعداد لهذا الاتصال فلا يلزم افضلية النعمة المجانة كما ان الحرارة التي يُعرَف بها نوع النار الذي تفعل بهِ لتسخين الغير ليست اشرف من صورة النار الجوهرية

وعلى الثالث بان القياس غاية للحسن ولهذا كان اشرف واما هنا فالامر بالعكس فان المشترك غاية للخاص فليس حكمهما واحداً

المبحث الثاني عشر بعد المائة

في علة النعمة — وفيهِ خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل الله وحده هو العلة الفاعلة للنعمة — ٢ هل تقتضي النعمة من جهة قابلها استعداداً لها بفعل الاختيار — ٣ هل يجوز ان يكون هذا الاستعداد موجباً للنعمة — ٤ هل النعمة سواءٌ في الجميع — ٥ هل يمكن للانسان ان يعلم انهُ محرزٌ للنعمة

الفصل الاول

هل الله وحده هو علة النعمة

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس الله وحده علة للنعمة ففي يو ١: ١٧ «النعمة والحق بيسوع المسيح حصلا» ومتى قيل يسوع المسيح فليس المراد بهِ الطبيعة الالهية اللابسة فقط بل الطبيعة المخلوقة الملبوسة ايضاً · فيجوز اذن

ان يكون بعض المخلوقات علة للنعمة

٢ وايضاً قد جُعِلَ الفرق بين اسرار الشريعة الجديدة والعتيقة ان اسرار الشريعة الجديدة تفعل النعمة واسرار الشريعة العتيقة تدل عليها فقط · واسرار الشريعة الجديدة عناصر منظورة · فليس الله وحده اذن علة النعمة

٣ وايضا قد ورد في كتاب مراتب السلطة السماوية لديونيسيوس ان الملائكة يطهّرون وينيرون ويكمّلون الملائكة الادنين والبشر ايضاً · والخليقة الناطقة تطهَّر وتنار وتكمَّل بالنعمة · فليس الله وحده اذن علة النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ١٢ «الرب يؤتي النعمة والمجد»

والجواب ان يقال ليس يمكن لشيء ان يجاوز في فعله حد نوعه ضرورة ان العلة شيء دائماً افضل من المعلول · وموهبة النعمة مجاوزة لكل قوة في الطبيعة المخلوقة اذ ليست الا مشاركةً في الطبيعة الالهية المجاوزة لكل طبيعة سواها فيستحيل اذن ان يكون شيء من المخلوقات علةً للنعمة لان التأليه اي الاشراك في الطبيعة الالهية بايلاء نوعٍ من التشبه بها يستحيل على غير الله كما يستحيل الاحراق على غير النار

اذاً اجيب على الاول بان ناسوت المسيح هو «بمنزلة آلةٍ للاهوته» كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٣ والآلة لا تفعل فعل الفاعل الاصيل بقوتها بل بقوته · فناسوت المسيح اذن ليس يفعل النعمة بقوته بل بقوة اللاهوت المقترن به التي تجعل لافعال ناسوت المسيح ما لها من استحقاق الخلاص

وعلى الثاني بانهُ كما ان ناسوت المسيح يفعل خلاصنا بالنعمة بالقوة الالهية التي تفعل ذلك اصالةً كذلك اسرار الشريعة الجديدة التي تصدر عن المسيح تفعل النعمة بطريق الآلة واما بالاصالة فانما تفعلها قوة الروح القدس الذي هو الفاعل في الاسرار كقول في يو ٣ : ٥ ان لم يولد احدٌ من الماء والروح القدس الآية

وعلى الثالث بان الملاك يطهر وينير ويكمل ملاكاً او انساناً بنوع من التثقيف والتعليم لا بطريق التبرير بالنعمة وعليه قول دونيسيوس في الاسما الالهية ب ٧ « ليس هذا التطهير والانارة والتكميل سوى استخدام العلم الالهي »

الفصل الثاني

في ان النعمة هل تقتضي استعداداً او تاهباً لها من جهة الانسان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة لا تقتضي استعداداً او تاهباً لها من جهة الانسان « لان الذي يعمل لا تحسب له الاجرة نعمةً بل ديناً » كما قال الرسول في رو ٤:٤ · واستعداد الانسان باختياره لا يحصل الا بعملٍ · فيلزم عنه انتفاء حقيقة النعمة

٢ وايضاً من كان متمادياً في الخطيئة فليس بمستعد للنعمة · وقد أُوتي بعض المتمادين في الخطيئة النعمة كبولس الذي ظفر بالنعمة على حين كان « يقذف تهديداً وقتلاً على تلاميذ الرب » كما في اع ٩ : ١ · فالنعمة اذن لا تقتضي استعداداً لها من جهة الانسان

٣ وايضاً ان الفاعل الغير المتناهية قدرتهُ لا يقتضي استعداداً في الهيولى لاستغنائهِ حتى عن الهيولى ايضاً كما يظهر في الخلق الذي يشبَّه بهِ ايلاء النعمة فقد قيل لها في غلا ٦ :١٥ خليقة جديدة · والله ذو القدرة الغير المتناهية هو وحده علة النعمة كما مرَّ في الفصل الآنف · فالنعمة اذن لا تقتضي استعداداً لاحرازها من جة الانسان

لكن يعارض ذلك قوله في عاموس ٤ : ١٢ « استعد للقاء الهك يا اسرئيل » وقوله في ١ ملوك ٧ :٣ « أعدوا قلوبكم للرب »

والجواب ان يقال ان للنعمة معنيين كما مرَّ في المباحث الثلاثة الآنفة فقد يراد بها موهبة الهية ملكية وقد يراد بها معونة الله المحرك النفس الى الخير

فهي بالمعنى الاول تقتضي استعداداً لها لان الصورة لا تحل الا في هيولى مستعدة لها وبالمعنى الثاني لا تقتضي من جهة الانسان استعداداً سابقاً للمعونة الالهية بل بالاحرى كل استعدادٍ ممكنٍ في الانسان فهو يحصل بمعونة الله الذي يحرك النفس الى الخير وعلى هذا فحركة الاختيار الصالحة التي بها يستعد الانسان لقبول موهبة النعمة هي ايضاً فعل الاختيار المتحرك من الله وبهذا الاعتبار يقال ان الانسان يستعد كقوله في ام ١٦ : ١ « للانسان إعداد القلب » وهذا يصدر بالصدور الاول عن تحريك الله للاختيار وعليه قوله في ام ٨ : ٣٥ « الله يُعِدُّ ارادة الانسان » وقوله في مز ٣٦ : ٢٣ « الرب يقوّم خطوات الرجل »

اذاً اجيب على الاول بان استعداد الانسان لقبول النعمة منهُ ما يحصل مع افاضة النعمة وهو عمل يترتب عليهِ استحقاق ليس للنعمة الحاصلة بل للمجد الذي لم يحصل بعدُ . ومنهُ استعدادٌ ناقصٌ يتقدم احياناً موهبة النعمة المبررة ولكنهُ يصدر عن تحريك الله وهو ليس يكفي للاستحقاق لحصولهِ قبل تبرر الانسان بالنعمة اذ يمتنع حصول استحقاق بغير النعمة كما سياتي بيانهُ في مب ١١٤ ف ٢

وعلى الثاني بانهُ لما كان الانسان لا يستطيع ان يستعد للنعمة ما لم يحركهُ الله من قبلُ الى الخير لم يكن فرقٌ بين ان يبلغ الى كمال الاستعداد دفعةً او تدريجاً فقد قيل في سي ١١ : ٢٣ « هينٌ في عيني الرب ان يغني المسكين بغتةً » وقد يحدث ان يحرك الله الانسان الى خير ناقص وهذا الاستعداد يتقدم النعمة . وقد يحركه الى الخير دفعةً على وجه كاملٍ فيقبل الانسان النعمة بغتةً كقوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل اليَّ » وهذا ما جرى لبولس فانهُ اذ كان متمادياً في الخطيئة تحرك قلبهُ من الله بغتةً على وجهٍ كاملٍ اذ سمع وتعلم واقبل فاحرز النعمة دفعةً

وعَلَى الثالث بان الفاعل ذا القدرة الغير المتناهية انما لا يقتضى الهيولى او استعدادها بمعنى انهُ لا يقتضي من ذلك شيئاً سابقاً حاصلاً بفعل علة اخرى الا انهُ لابدان يُحدِث في ما يفعله ما يقتضى للصورة من الهيولى والاستعداد لقبولها على حسب ما يلائم حاله · وعلى هذا النحو لا يقتضى الله في افاضته النعمة عَلَى النفس استعداداً غير مفعول منهُ

الفصلُ الثالث

في ان النعمة هل تعطى بالضرورة لمن يكون مستعدًّا لها او باذلاً جهده في ذلك

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النعمة تعطى بالضرورة لمن كان مستعدًّا لها او باذلاً جهده في ذلك فقد كتب الشارح عَلَى قوله في رو ٥: ١ اذ قد بُرِّرنا بالايمان فلنا سلام مع الله الآية ما نصهُ « الله يقبل من يلجأُ اليهِ والا كان جائراً » والجور مستحيل على الله · فيستحيل اذن ان لا يقبل من يلجأُ اليهِ فمن يلجأُ اذن اليهِ يحرز النعمة بالضرورة

٢ وايضاً قال انسلمس في كتاب سقوط الشيطان ب ٣ انما لم يمنح الله الشيطان النعمة لانه ابى قبولها ولم يكن مستعدًّا له · و المعلول يزول ضرورة بزوال النعمة · فمن اراد اذن قبول النعمة اعطيت له بالضرورة

٣ وايضاً من شأن الخير ان يُشرِك في نفسهِ كما يظهر من قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ · والنعمة خيرٌ افضل من الطبيعة · فاذاً لما كانت الصورة الطبيعية ترد بالضرورة عَلَى الهيولى المستعدة لقبولها كانت النعمة بالأولى تعطى ضرورةً فى ما يظهر لمن كان مستعداً لها

لكن يعارض ذلك ان نسبة الانسان الى الله كنسبة الطين الى الخزّاف كقوله فى ار ١٨ : ٦ مَثَلُ الطين في يد الخزّاف مثلكم في يدي » والطين لا يقبل الصورة من الخزاف بالضرورة ولو كان مستعدًّا لها · فكذا الانسان لا

يقبل النعمة من الله بالضرورة ولو كان مستعداً لها

والجواب ان يقال ان استعداد الانسان للنعمة يحصل عن تحريك الله وعن تحرك الاختيار كما مرَّ في الفصل الآنف فيجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث صدوره عن الاختيار وبهذا الاعتبار لا ضرورة في حصول النعمة له لان النعمة خير مجاوز لكل استعداد يحصل بالقوة البشرية وثانياً من حيث صدوره عن الله الذي يحرك اليهِ وبهذا الاعتبار يحصل بالضرورة على ما يسوقهُ الله اليهِ لكن لا بضرورة القسر بل بضرورة اليقين وعدم التخلف لامتناع التخلف في قصده تعالى كقول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «كل من يخلص فلا ريب انهُ يخلص بفضل الله» ومن ثم فاذا كان الانسان يحصل على النعمة بقصد الله الذي يحرك قلبهُ فهو يحصل عليها لا محالة بدون تخلف كقوله في يو ٦ : ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل اليَّ»

اذاً اجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على من يلجأُ الى الله بفعل استحقاقي صادر عن الاختيار الذي سبق استكماله بالنعمة فان عدم قبول الله له ينافي العدل الذي رسمهُ هو نفسهُ — او ان كلامهُ اذا اريد بذلك حركة الاختيار قبل النعمة انما هو على التجاء الانسان الى الله بالتحريك الالهي الذي يقتضي العدل عدم التخلف فيهِ

وعلى الثاني بان العلة الاولى في عدم حصول النعمة هي من قبلنا واما العلة الاولى في ايلائها فهي من قبل الله كقوله في هوشع ١٣ : ٩ «هلاكك منك يا اسرائيل وانما معونتك مني»

وعلى الثالث بان الاشياء الطبيعية ايضاً لا ترد فيها الصورة بالضرورة على الهيولى المستعدة لها الا بقوة الفاعل الذي يُحدِث هذا الاستعداد

الفصلُ الرابع
في ان النعمة هل تتفاوت في الناس

يتخطى الى الرابع بأن يقال : يظهر ان النعمة لا تتفاوت في الناس لانها انما تصدر الينا عن المحبة الالهية كما مرَّ في مب ١٠ اف اوقد قيل في حك٦:٨ «الصغير والعظيم هو صنعهما وعنايتهُ تعم الجميع على السواء »فالجميع اذن يظفرون منه بالنعمة على السواء

٢ وايضاً ان الاشياء التي تُعتبَر في اعلى مقام لا تحتمل التفاوت ٠ والنعمة تعتبر في اعلى مقام لانها تصل الانسان بالغاية القصوي فلا تحتمل التفاوت ٠ فهي اذن لا تتفاوت في الناس

٣ وايضاً ان النعمة هي حيوة النفس كما مرَّ مب ١١٠ ف ١ ٠ ولا تفاوت في الحيوة ٠ فلا تفاوت اذن في النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٤ : ٧ «لكل واحدٍ أُعطيت النعمة على مقدار هبة المسيح » ومــا يُعطَى بمقدار فليس يُعطَى للجميع عَلَى السواء ٠ فالنعمة اذن ليست سواءً في الجميع

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٥٢ ف ١ و ٢ ومب ٦٦ ف ١ و ٢ ان فضل الملكة يحصل من وجهين اولاً من جهة الغاية او الموضوع فيقال ان فضيلةً اشرف من أُخرى من حيث تتحرَّى خيراً افضل وثانياً من جهة المحل الذي يشترك في الملكة الحالة فيهِ اشتراكاً اكثر او اقل ٠ فباعتبار الاول لا تفاوت في النعمة المبررة لان من مقتضى حقيقة النعمة ان تصل الانسان بالخير الاعظم الذي هو الله ٠ واما من جهة المحل فيجوز التفاوت في النعمة من حيث يجوز ان يكون الواحد اكمل استنارةً بنور النعمة من الآخر ٠ وهذا التفاوت يُعلَّل بوجه من جهة المستعد للنعمة لان من كان اكثر استعداداً لما

ايقبل نعمةً اتمَّ الا ان تعليله اوليًا اي بعلتهِ الاولى ليس من هذه الجهة لان لانسان لا يحصل عنده استعداد للنعمة الا من حيث يُعِدُّ الله اختيارَه لذلك فينبغي اذن ان يعلّل اوليًا من جهة الله الذي يوزع مواهب نعمتهِ عَلَى وجهٍ متفاوت حتى يحصل عن اختلاف درجاتها جمال الكنيسة وكمالها كما انهُ جعل للاشياء درجات مختلفة لينشأ عنها كمال الكون ولهذا بعد ان قال الرسول في افس ٤ « لكل واحدٍ أُعطِيت النعمة عَلَى مقدار هبــة المسيح » قال « لاجل تكميل القديسين وبنيان جسد المسيح »

اذًا اجيب على الاول بان العناية الالهية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من جهة نفس الفعل الالهي الذي هو بسيط وواحدٌ وهي بهذا الاعتبار سواء في الجميع لان الله يوزع الاكثر والاقل بفعلٍ واحدٍ وبسيطٍ ٠ وثانيًا من جهة ما يحصل عنها في المخلوقات وهي تتفاوت بهذا الاعتبار اي من حيث ان الله يولي بعنايته بعض المخلوقات مواهب اكثر وبعضها مواهب اقل

وعَلَى الثاني بان هذا الاعتراض انما يتجه باعتبار النوع الاول من فضل النعمة اذ لا يجوز التفاوت فيها من جهة تفاوت الخير الذي تتحراهُ بل من جهة تفاوت سوقها الى الاشتراك في ذلك الخير اشتراكًا اكثر او اقل لجواز ان يشترك المحل في النعمة وفي المجد الاخير اشتراكًا متفاوتًا في الشدة والضعف

وعلى الثالث بان الحياة الطبيعيــة ترجع الى جوهر الانسان فلا تحتمل تفاوتًا واما حيوة النعمة فيشترك فيها الانسان اشتراكًا عرضيًا فيجوز تفاوتها فيهِ

الفصلُ الخامس

في ان الانسان هل يمكن له ان يعلم انهُ محرزٌ للنعمة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انهُ يمكن للانسان ان يعلم انهُ محرزٌ للنعمة فان النعمة تحصل في النفس بماهيتها ٠ وايقن معرفةٍ للنفس معرفتها ما

يحصل فيها بماهيته كما يظهر من كلام اوغسطينوس في تفسير تك ك ١٢ ·
فالنعمة اذن يمكن ان تُعرَف يقيناً ممن يحرزها

٢ وايضاً كما ان العلم موهبة الهية كذلك النعمة ايضاً · ومن يتلقى العلم من الله يعلم انهُ محرزٌ له كقوله في حك ٧ : ١٧ « الرب وهبني علماً يقيناً بهذه الكائنات » فبجامع الحجة اذن من يتلقى النعمة من الله يعلم انهُ محرزٌ لها

٣ وايضاً ان النور يُعرَف اكثر من الظلمة لان « كل ما يُعلَن فهو نورٌ » كما قال الرسول في افس ٥ : ١٣ · والخطيئة التي هي ظلمة روحانية يمكن لصاحبها ان يعرفها يقيناً · فلأن تُعرَف النعمة التي هي نورٌ روحاني أولى

٤ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٢ : ١٢ « ونحن لم نأخذ روح هذا العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما وهبنا الله اياه » والنعمة من مواهب الله الخاصة · فالانسان الذي تلقى النعمة بالروح القدس يعلم اذن بنفس هذا الروح ان النعمة وُهِبَت له

٥ وايضاً قيل في تك ٢٢ : ١٢ بلسان الله لابراهيم « الان عرفتُ انك متقٍ لله » اي جعلتك تعرف · وكلامهُ هناك على التقوى المقدسة التي لا تفارقها النعمة · فيمكن اذن للانسان ان يعلم انهُ محرزٌ للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٩ : ١ « ليس يعلم احدٌ أبغضاً يستوجب ام حباً » والنعمة المبررة تجعل الانسان مستوجباً محبة الله · فليس يمكن اذن لاحدٍ ان يعلم ما اذا كان محرزاً النعمة المبررة

والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يُعلَم على ثلاثة انحاء — اولاً بالوحي وبهذا النحو يمكن للانسان ان يعلم انهُ حاصلٌ على النعمة فقد يختص الله بعض الناس بان يوحي ذلك اليهم حتى تبتدئ عندهم بهجة الاطمئنان في هذه الحيوة ايضاً ويواظبوا على الاعمال العظيمة باوفر ثقةٍ وقوة ويصبروا

عَلَى مكاره الحيوة الحاضرة على حد قوله تعالى لبولس في ٢ كور ١٢ : ٩ « تكفيك نعمتي » — وثانياً يعلم الانسان شيئاً بنفسهِ علماً يقينياً وبهذا النحو ليس يمكن لاحدٍ ان يعلم انهُ محرزٌ النعمة اذ ليس يمكن ان يُعلَم شيءٌ علماً يقينياً الا اذا امكن الحكم فيه بمبدئهِ كما تُعلَم النتائجُ البرهانية علماً يقينياً بالمبادىء الكلية البينة بانفسها وليس يمكن لاحدٍ ان يعلم انهُ عالمٌ بنتيجةٍ اذا كان يجهل مبدأَها · ومبدأُ النعمة وموضوعها هو الله الذي نجهله لفرط سموهِ كقوله في ايوب ٣٦ : ٢٦ « ان الله عظيمٌ فوق ما نعلم » فيتعذر اذن ان يُعلَم يقيناً ما اذا كان حاضراً عندنا او غائباً عنا كقوله في ايوب ٩ : ١١ « ياتيني فلا ابصره ويغادرني فلا اشعر » ولهذا لا يمكن للانسان ان يحكم يقيناً بما اذا كان حاصلاً على النعمة كقوله في ١ كور ٤ « بل انا ايضاً لا احكم في نفسي ·· فاما الذي يحكم فيَّ فهو الرب » — وثالثاً يُعلَم شيءٌ ببعض الادلة علماً حدسياً وبهذا النحو يمكن لانسان ان يعلم انهُ حاصلٌ على النعمة اي من حيث يشعر انهُ يلتذ بالله ويحتقر الاشياء العالمية ومن حيث لا يشعر في ضميره ان عليهِ خطيئةً مميتة · وعلى هذا النحو يجوز ان يُحمَل قوله في رؤ ٢ : ١٧ « من غلب فاني أُوتيهِ المنَّ الخفي الذي لا يعرفه احدٌ الا الآخذ » اي لان الذي ياخذ يعرف بما يذوقهُ من العذوبة التي لا يذوقها من لا ياخذ · الا ان هذا العلم ناقصٌ ولذلك قال الرسول في ١ كور ٤ : ٤ « لست اشعر بشيء في ضميري لكني لست مبررًا في ذلك » فقد قيل في مز ١٨ : ١٣ « من الذي يتبين الزلات · من خطاياي نقني يا رب »

اذًا اجيب على الاول بان ما يحصل في النفس بماهيته يُعلَم بالتجربة من حيث ان الانسان يعلم بالافعال المبادىء الباطنة كما نعلم وجود الارادة بفعل الارادة والحيوة بافعال الحيوة

وعلى الثاني بان من حقيقة العلم ان يعلم الانسان يقيناً ما يتعلق بهِ العلم وكذلك من حقيقة الايمان ان يكون الانسان متيقناً ما يؤمن به وذلك لان اليقين كمال للعقل الذي هو محل هذه المواهب ولذلك فكل من يحصل له العلم او الايمان فهو يتيقن حصول ذلك له وليس الامر كذلك في النعمة والمحبة ونحوهما مما هو كمالٌ للقوة الشوقية

وعلى الثالث بان مبدأ الخطيئة وموضوعها خيرٌ متغيرٌ معلومٌ لنا واما موضوع النعمة او غايتها فغيرمعلومٍ لنا بسبب عظم نوره الغير المحدود كقوله في ١ تيمو ٦ : ١٦ « مسكنهُ نورٌ لا يُدنَى منهُ »

وعلى الرابع بان كلام الرسول هناك على مواهب المحبة التي وهبت لنا في الرجاء وهذه نعلمها يقيناً بالايمان وان كنا لا نعلم يقيناً انا محرزون النعمة التي بها يتهيأ لنا ان نستوجب تلك المواهب — او يقال ان كلامهُ على العلم اللدني الذي يحصل بالوحي ولهذا قال هناك ايضاً « قد اوحاه الله لنا بالروح القدس »

وعلى الخامس بان ذلك الكلام الموجه الى ابراهيم يمكن حمله ايضاً على علم التجربة الذي يحصل بالفعل الظاهر فان ابراهيم امكن له بذلك الفعل الذي فعله ان يعرف بالتجربة انهُ متقٍ لله — او انهُ يجوز حمله على الوحي

المبحث الثالث عشر بعد المائة

في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم — وفيهِ عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم الذي هو اثر النعمة الفاعلة وثانياً في الاستحقاق الذي هو اثر النعمة المعاونة . اما الاول فالبحث فيهِ يدور على عشر مسائل — ١ في ان تبرير الاثيم ما هو — ٢ هل يقتضي افاضة النعمة — ٣ هل

يقتضي شيئًا من حركة الاختيار — ٤ هل يقتضي حركة الايمان — ٥ هل يقتضي حركة لاختيار ضد الخطيئة — ٦ هل يجب ان تُجمَل مغفرة الخطايا في جملة ما يقتضيهِ — ٧ هل يحصل تدريجاً او دفعةً — ٨ في الترتيب الطبيعي للامور المقتضاة له — ٩ هل هو اعظم اعمال الله — ١٠ هل هو معجزة

الفصلُ الاول

في ان تبرير الاثيم هل هو مغفرة الخطايا

يُتخطَّى الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس تبرير الاثيم هو مغفرة الخطايا فان الخطيئة ليست مقابلة للبر[1] فقط بل لجميع الفضائل كما يظهر مما مرَّ في مب ٧١ ف ١ · والتبرير يدل عَلَى حركةٍ الى البر · فاذًا ليست مغفرة كل خطيئة تبريرًا لان كل حركة تكون من الضد الى ضده

٢ وايضاً كل شيءٍ يجب ان يسمَّى من اخص ما فيهِ كما في كتاب النفس ٢ · ومغفرة الخطايا تحصل خصوصاً بالايمان كقوله في اع ١٥ : ٩ « اذ طهَّر بالايمان قلوبهم » وبالمحبة كقوله في ام ١٠ : ١٢ « المحبة تستر جميع المعاصي » فكان الأَولى ان تسمَّى مغفرة الخطايا من الايمان او المحبة لامن البر

٣ وايضاً يظهر ان مغفرة الخطايا هي نفس الدعوة اذ انما يُدعَى من كان بعيدًا · والانسان يبعد عن الله بالخطيئة والدعوة تتقدم التبرير كقوله في رو ٨ : ٣٠ « الذين دعاهم اياهم برَّر » فليس التبرير اذن مغفرة الخطايا

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول الرسول: الذين دعاهم اياهم برر: « بمغفرة الخطايا » فمغفرة الخطايا اذن هي التبرير

والجواب ان يقال ان التبرير اذا أُخذ بمعنى التبرر دلَّ على حركة الى

---

[1] اي العدل فان للفظ iustitia في اللاتينية معنيين البر اي الطهارة من الذنوب والعدل المضاد للجور ولهذا ترى المؤلف يريد بهِ تارةً المعنى الاول وتارةً المعنى الثاني (م)

البر كدلالة السخن عَلَى حركةٍ الى الحرارة ولما كان من حقيقة البر ان يدل عَلَى استقامةٍ في الترتيب جاز ان يكون لهُ اعتباران — احدهما من حيث يراد بهِ ترتيبٌ مستقيم في نفس فعل الانسان وبهذا الاعتبار يرادف العدل ويُجعَل فضيلةً سواءٌ اريد بهِ العدل الجزئي الذي يرتب فعل الانسان ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى انسان آخر مخصوص او العدل الشرعي الذي يرتبهُ ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى خير الجمهور كما في كتاب الاخلاق ٥ — والثاني من حيث يراد بهِ ترتيبٌ مستقيم في استعداد الانسان الباطن بمعنى ان تكون قوة الانسان العالية خاضعةً لله وقواه النفسانية السافلة خاضعةً للقوة العالية التي هي العقل · وهذا الاستعداد يسميه الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ عدلاً مجازياً وهو يحدث في الانسان على نحوين اولاً بطريق الكون البسيط الذي يكون من العدم الى الصورة · والتبرير بهذا المعنى يصدق ايضاً على من لم يكن في الخطيئة اذا كان قد تلقى هذا البر من الله كما يقال ان آدم تلقى البر الاصلي · وثانياً بطريق الحركة من شيءٍ الى ضده والتبرير بهذا المعنى يدل عَلَى انقلابٍ من خال عدم البر الى حال البر المتقدم ذكره وكلامنا هنا عَلَى تبرير الاثيم انما هو بهذا المعني كقول الرسول في رو ٤ : ٥ اما الذي لا يعمل لكن يؤمن بمن يبرر الاثيم الآية · ولما كانت الحركة تسمَّى بالأحرى من المنتهي لا من المبدإ سمي هذا الانقلاب الذي بهِ ينتقل الانسان من حال عدم البر بمغفرة الخطايا من المنتهى فقيل له تبرير الاثيم

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة باعتبار دلالتها على فسادٍ في ترتيب العقل الغير الخاضع لله يجوز ان يطلق عليها اسم الجور المضاد للعدل المتقدم كقوله في ١ يو ٣ : ٤ « كل من يفعل الخطيئة يفعل الجور والخطيئة هي الجور » وبهذا الاعتبار يطلق التبرير عَلَى ازالة كل خطيئةٍ .

وعَلَى الثاني بان الايمان والمحبة يدلان عَلَى ترتيب مخصوص في الانسان بالنسبة الى الله من جهة العقل اوعاطفة القلب والبر يدل عَلَى مطلق الاستقامة في الترتيب فكانت تسمية هذا الانقلاب من البر أَولى من تسميته من المحبة والايمان

وعلى الثالث بان الدعوة هي من قبيل معونة الله الذي يحرك النفس باطنًا ويحملها على ترك الخطيئة وليس هذا التحريك نفس مغفرة الخطيئة بل هو علتها

الفصلُ الثاني

في ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثيم هل تقتضي فيض النعمة

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثيم لا تقتضي فيض النعمة لجواز ان ينتقل الانسان من احد الضدين دون ان ينتهي الى الضد الآخر اذا كان بينهما وسط. وبين حال الذنب وحال النعمة المتضادتين وسطٌ وهو حالُ البرارة التي يكون فيها الانسان مجرداً عن النعمة وعن الذنب . فيجوز اذن ان يُغفَر الذنب لانسان من غير ان ينتهي الى النعمة

٢ وايضا ان مغفرة الذنب قائمة في اعتبار الله كقوله في مز ٣١: ٢ «طوبى للرجل الذي لم يحسب الرب عليهِ اثمًا» وفيض النعمة يوجب شيئًا فينا ايضًا كما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ . فليس فيض النعمة اذن ضروريًا لمغفرة الذنب

٣ وايضاً ليس يستولي عَلَى احدٍ ضدان معاً . وبعض الخطايا متضادة كالاسراف والبخل . فمن استولت عليهِ خطيئة الاسراف لا تستولي عليهِ معها خطيئة البخل لكن ربما كانت مستوليــة عليه قبلها فمتى استولت عليهِ اذن رذيلة الاسراف سلم من خطيئة البخل . فقد تغفر اذن خطيئةٌ بدون النعمة

لكن يعارض ذلك قولهُ في رو ٣: ٢٤ «يبرَّرون مجاناً بنعمتهِ»

والجواب ان يقال ان الانسان باقترافهِ الخطيئة يهين الله كما يظهر مما

مرَّ في مب ٧١ ف ٦ و مب ٨٧ · والاهانة لا تغتفر الا برضى المهان عن المهين ولهذا انما يقال ان الخطيئة تغتفر لنا من حيث ان الله يرضى عنا وهذا الرضى قائمٌ بالمحبة التي بها يحبنا الله · ومحبة الله اذا اعتُبِرَت من جهة الفعل الالهي فهي ازلية وغير متغيرة واما اذا اعتبرت من جهة اثرها فينا فقد يحول دونها شيء اي لاننا قد نفقد احياناً اثرها وقد نستعيده · ومفعول المحبة الالهية فينا الذي يُفقَد بالخطيئة هو النعمة التي بها يصير الانسان اهلاً للحيوة الابدية التي تُحرَم بالخطيئة المميتة · ولهذا يستحيل تصور مغفرة الخطيئة بدون فيض النعمة

اذاً اجيب على الاول بان اغتفار اهانة المهين يقتضي اكثر مما يقتضيه عدم البغض مطلقاً لغير المهين فقد يحدث بين الناس ان انساناً لا يحب آخر ولا يبغضهُ اما تجاوزه عن اهانة من يهينهُ فلا يمكن حدوثهُ بدون محبة خاصة · ومحبة الله للانسان تُعاد اليهِ بموهبة النعمة ولهذا فالانسان وان امكن له قبل الخطيئة ان يخلو عن النعمة وعن الذنب لا يمكن له بعد الخطيئة ان يخلو عن الذنب ما لم يحصل على النعمة

وعلى الثاني بانهُ كما ان محبة الله لا تقوم بفعل الارادة الالهية فقط بل تدل على اثرٍ للنعمة ايضاً كما مرَّ في مب ١١٠ ف ١ كذلك عدم حسبانه عَلَى انسانٍ اثماً يدل على اثرٍ في ذلك الانسان لان عدم حسبان الله اثماً على انسانٍ انما يصدر عن المحبة الالهية

وعلى الثالث بقول اوغسطينوس في كتاب الزواج والشهوة « لو كان بالاقلاع عن الخطيئة سقوط الذنب لاكتفى الكتاب بقوله منبهاً : يا بُنيَّ خطئتَ فلا تعد الى الخطيئة : ولكنه لم يكتفِ بذلك بل قال ايضاً : واما الخطايا الماضية فصلِّ لتغفر لك » فان الخطيئة يزول فعلها ويبقى ذنبها كما مرَّ في مب ٨٧ ف ٦ ولهذا من ينتقل من خطيئة رذيلة الى خطيئة رذيلة ضدها تجرد عن فعل الخطيئة الماضية ولكنهُ لم يتجرد عن ذنبها فيكون عليهِ ذنب

كلتيهما اذ لا تضاد بين الخطايا من جهة الاعراض عن الله التي منها يحصل ذنب الخطيئة

الفصل الثالث

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الاختيار فانا نجد الاطفال يتبررون بسر المعمودية من دون حركة الاختيار وقد يتبرر بهِ كذلك البالغون ايضاً فقد ذكر اوغسطينوس في اعترفاتهِ ك ٤ ان احد اصدقائهِ اذ كان محموماً « غاب عن الحس مدةً طويلةً واخذ يعرق عرق الموت ولما يُئِسَ من شفائهِ عُمِّدَ على غير علمٍ منه وخُلِقَ خلقاً جديداً » وهذا يحصل بالنعمة المبررة · والله لم يقيد قدرتهُ بالاسرار · فيقدر ان يبرر الانسان بغير الاسرار من دون ادنى حركة في الاختيار

٢ وايضــاً ان الانسان يفقد في حال النوم الادراك الذي يمتنع بدونه حصول حركة في الاختيار · وسليمان نال من الله في الحلم موهبة الحكمة كما في ٣ ملوك ٣ و٢ ايام ١ · فبجامع الحجة اذن قد يعطي الله الانسان موهبة النعمة المبررة من دون حركة الاختيار

٣ وايضاً ان وجود النعمة وبقاءها يحصلان عن علةٍ واحدةٍ بعينها فقد قال اوغسطينوس في تفسير التكوين ك ٨ « يجب على الانسان ان لا يُعرِض عن الله حتى يبقي الله له برَّه » والنعمة تبقى في الانســان من دون حركة الاختيار · فيمكن اذن ان تفــاض عليهِ من البدء من دون حركة الاختيار

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل اليَّ » والتعلم ليس يحصل من دون حركة الاختيار فان المتعلم يوافق المعلم رأياً · فليس يقبل اذن احدٌ الى الله بالنعمة المبررة من دون حركة الاختيار

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يحصل بتحريك الله الانسانَ الى البر

فهو الذي يبرر الاثيم كما في رو ٤ : ٥ والله يحرك كل شيء على مقتضى حال طبيعته كما نجد في الاشياء الطبيعية ان الاجسام الثقيلة تتحرك منهُ على خلاف ما تتحرك الاجسام الخفيفة لاختلاف طبائعها · وهو كذلك يحرك الناس الى البر على مقتضى حال الطبيعة البشرية · ومن مقتضى طبيعة الانسان ان يكون مختاراً · ولهذا فالانسان الذي يلي استعمال اختياره لا يحركهُ الله الى البر من دون حركة الاختيار لكنهُ تعالى في وقتٍ واحدٍ يفيض موهبة النعمة المبررة ويحرك الاختيار الى قبولها في من كان قابلاً لهذا التحريك

اذاً اجيب على الاول بان الاطفال لا يلون استعمال الاختيار ولذلك يحركهم الله الى النعمة بمجرد افاضة النعمة عَلَى نفوسهم وهذا لا يتم بدون السر فكما لم يلتطخوا بالخطيئة الاصلية بارادتهم بل بالولادة الجسدية كذلك تصدر اليهم النعمة من المسيح بالولادة الثانية الروحية ومثلهم في ذلك المجانين والمختلو العقل الذين لم يلوا قط استعمال الاختيار · واما من ولي حيناً استعمال الاختيار ثم فقده بالمرض او بالنوم فلا ينال النعمة المبررة بما يولاه خارجاً من المعمودية او غيرها من الاسرار ما لم يكن قاصداً قبول السر من قبل وهذا لا يحدث من دون حركة الاختيار · وعلى هذا النحو خُلِقَ ذلك الذي ذكره اوغسطينوس خلقاً جديداً لانهُ رضي بالمعمودية من قبل ومن بعد

وعلى الثاني بان سليمان ايضاً لم يستحق الحكمة ولا نالها في حال النوم بل كُشِفَ له في الحلم ان الله يؤْتيهِ الحكمة بسبب توقانه السابق اليها ولهذا قال عن نفسه في حك ٧ : ٧ « تمنيتُ فأُوتيت الحكمة » — او يقال ان ذلك الحلم لم يكن طبيعياً بل كان حلم النبوة على حسب ما قيل في عد ١٢ : ٦ « ان كان فيكم نبي للرب فبالحلم او بالرؤْيا اخاطبهُ » وصاحب هذه الحال يلي استعمال الاختيار

ومع ذلك فليس حكم موهبة الحكمة وموهبة النعمة المبررة واحداً فان موهبة النعمة المبررة تسوق الانسان بالخصوص الى الخير الذي هو موضوع الارادة فيتحرك الانسان اليهِ بحركة الارادة التي هي حركة الاختيار واما الحكمة فانها كمالٌ للعقل الذي يتقدم الارادة فيجوز ان يستنير بموهبة الحكمة من دون حركة كاملة من جهة الاختيار كما نجد ان بعض الاشياء تُوحَى الى الناس في الحلم كقوله في ايوب ٣٣ « حين يقع السبات على الناس وهم نائمون على مضاجعهم حينئذٍ يفتح آذان الرجال ويثقفهم بالعلم »

وعلى الثالث بان افاضة النعمة المبررة يصاحبها انقلاب في النفس فكان لا بد فيها من اختيار النفس البشرية لتتحرك عَلَى مقتضى حالها واما بقاء النعمة فلا انقلاب معهُ فلا يُقتَضى لهُ حركة من جهة النفس بل مواصلة التاثير الالهي فقط

الفصلُ الرابعُ

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الايمان

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الايمان فكما يتبرر الانسان بالايمان كذلك يتبرر بامورٍ اخرى ايضاً اي بالمخافة كقوله في سي ١ : ٢٧ — ٢٨ « مخافة الرب تنفي الخطيئة لان من كان بغير مخافة لا يمكن ان يبرَّر » وبالمحبة كقوله في لو ٧ : ٤٧ « ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لانها احبت كثيراً » وبالتواضع كقوله في يع ٤ : ٦ « الله يقاوم المتكبرين ويعطي النعمة للمتواضعين » وبالرحمة كقوله في ام ١٥ : ٢٧ « بالرحمة والايمان تُكفَّر الخطايا » فليست حركة الايمان اذن اكثر ضرورة للتبرير من حركة الفضائل المتقدمة

٢ وايضاً ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان الا من حيث ان الانسان يعرف

الله بالايمان · والانسان يمكن لهان يعرف الله بامور اخري اي بالمعرفة الطبيعية وبموهبة الحكمة · فليس فعل الايمان اذن ضرورياً لتبرير الاثيم

٣ وايضاً ان عقائد الايمان متعددة فلو كان فعل الايمان ضرورياً لتبرير الاثيم لوجب في ما يظهر ان يفتكر الانسان في بدء تبريره بجميع عقائد الايمان· وهذا باطل في ما يظهر لاقتضاء هذا الافتكار مدةً طويلةً من الزمان· فيظهر اذن ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان

لكن يعارض ذلك قولهُ في رو ٥ : ١ « اذ قد بُرِّرنا بالايمان فانا سلام مع الله »

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي حركة الاختيار من حيث ان عقل الانسان يتحرك من الله · والله يحرك نفس الانسان بردهـا اليهِ كقوله في مز ٨٤ في روايةٍ « اللهمَّ متى رددتنا تحيينا » ولهذا كان تبرير الاثيم يقتضي حركة العقل التي بها يرجع الى الله · واول رجوعٍ الى الله يحصل بالايمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يؤمن انهُ كائن » فحركة الايمان اذن ضرورية لتبرير الاثيم

اذاً اجيب على الاول بان حركة الايمان لا تكون كاملةً ما لم تصاحبها المحبة فحركة المحبة اذن تجامع في تبرير الاثيم حركة الايمان· والاختيار انما يتحرك الى الله ليخضع لهُ فلا بدَّ اذن هناك من فعل المخافة البنوية وفعل التواضع ايضاً فقد يحدث ان فعلاً واحداً بعينـهِ من افعال الاختيار يرجع الى فضائل مختلفة باعتبار ان احداها آمرة والاخري مامورة اي من حيث يجوز ان يُقصَد بالفعل غايات مختلفة · وفعل الرحمة يتوجه ضد الخطيئة اما بطريق التكفير فيكون لاحقاً للتبرير او بطريق الاستعداد من حيث ان « الرحماء يُرحَمون » فيكون متقدماً على التبرير او يعاون عليهِ مع الفضائل المتقدمة من حيث

ان الرحمة تندرج في محبة القريب

وعلى الثاني بان الانسان لا يرجع بالمعرفة الطبيعية الى الله من حيث هو موضوع السعادة وعلة التبرير فليست هذه المعرفة اذن كافية للتبرير · واما موهبة الحكمة فلا بد ان تكون مسبوقة بمعرفة الايمان كما يظهر مما مرَّ في مب ٦٨·

وعلى الثالث بقول الرسول في رو ٤: ٥ « الذي يؤمن بمن يبرر الاثيم يُحسَب له ايمانه براً بحسب قصد نعمة الله » فهو صريح بان فعل الايمان ضروري لتبرير الاثيم بمعنى ان يؤمن الانسان بان الله يبرر الناس بسر المسيح

الفصلُ الخامسُ

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار الى الخطيئة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الاختيار الى الخطيئة فان المحبة تكفي وحدها لمحو الخطيئة كقولهُ في ام ١٠ : ١٢ «المحبة تستر جميع المعاصي» · وليس موضوع المحبة هو الخطيئة · فليست حركة الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الاثيم

٢ وايضاً من يسعى الى ما امامه لا ينبغي ان يلتفت الى ما وراءه كقول الرسول في فيل ٣: ١٣ «أنسى ما ورائي وأنبسط الى ما أمامي فاسعى الى الجزاء المعين للدعوة العليا» ومن يسعى الى البر فوراءه الخطايا الماضية · فينبغي ان ينساها وليس ينبغي ان ينبسط اليها بحركة الاختيار

وايضاً ان تبرير الاثيم لا تُغفَر فيه خطيئة دون اخرى فان توقُّع نصف المغفرة من الله إثم كما في تم ٣ في التوبة · فلو كان تبرير الاثيم يقتضي تحرك الاختيار ضد الخطيئة لوجب ان يتصور جميع خطاياه · وهذا باطل في ما يظهر لاقتضاء هذا التصور زماناً طويلاً وللزوم عدم مغفرة الخطايا المنسية ·

فليست اذن حركة الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الاثيم

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣١ : ٥ « قلت اعترف للرب بمعصيتي وانت غفرت اثم خطيئتي »

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم حركة يحرك بها الله العقل البشري من حال الخطيئة الى حال البر كما مرّ في ف ١ فيجب اذن ان تكون نسبة النفس الانسانية الى كلا هذين الطرفين من جهة حركة الاختيار كنسبة الجسم الذي يحركه محركٌ بحركةٍ مكانيةٍ الى طرفي الحركة · ولا يخفى ان الجسم المتحرك بحركة مكانية يبعد عن مبدإ الحركة ويقرب الى المنتهى فينبغي اذن في تبرير النفس الانسانية ان تبعد بحركة الاختيار عن الخطيئة وتقرب الى البر · والمراد بالبعد والقرب في الاختيار الكراهة والاشتياق فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يو ١٠ : ١٢ : اما الاجير فيهرب : « ان اميالنا هي حركات قلوبنا فالفرح هو انبساط القلب والخوف هو هرب القلب · تطلب بتقلب حين تتوق وتهرب بالقلب حين تخاف » فلا بد اذن في تبرير الاثيم من حركتين في الاختيار احداهما يسعى بها شوقاً الى البر والاخرى يكره بها الخطيئة

اذاً اجيب على الاول بان طلب احد المتقابلين والهرب من الآخر هما الى فضيلة واحدة بعينها فكما ان حب الله هو الى فضيلة المحبة كذلك ايضاً كراهة الخطايا التي بها تنفصل النفس عن الله

وعلى الثاني بان الانسان لا ينبغي ان يرجع الى ما وراءهُ بالمحبة بل يجب بهذا الاعتبار ان ينساه لئلا ينعطف اليه الا انه ينبغي ان يتذكره بتصوره ليكرههُ فانهُ بذلك يبتعد عنهُ

وعلى الثالث بان الانسان قبل التبرير يجب ان يمقت كل ما يذكره من

الخطايا التي اقترفها وهذا الاعتبار السابق يتبعه في النفس حركة مقتٍ لجميع الخطايا المقترفة وفي جملتها الخطايا المنسية لاستعداد الانسان في تلك الحال للندامة على ما لم يذكره منها ايضاً لو تذكره وهذه الحركة مما يقتضيهِ التبرير

الفصلُ السادسُ

في ان مغفرة الخطايا هل يجب ان تجعل في جملةِ ما يقتضيهِ تبرير الاثيم

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان مغفرة الخطايا لا يجب ان تجعل في جملة مايقتضيه تبرير الاثيم فان جوهر الشيء لايجعل في عداد مقتضياته كما لا ينبغي ان يُجعَل الانسان في عداد النفس والجسد · وتبرير الاثيم هو نفس مغفرة الخطايا كما في ف ١ فلا ينبغي ان تُجعَل في عداد ما يقتضيهِ

٢ وايضاً ان افاضة النعمة هي نفس مغفرة الذنب كما ان الانارة هي نفس نفي الظلمة · وليس يُجعل شيءٌ في عداد نفسهِ لان الواحد يقابل الكثير · فليس ينبغي اذن ان تُجعَل مغفرة الذنب وافاضة النعمة في عدادٍ واحد

٣ وايضاً ان مغفرة الخطايا تترتب عَلَى تحرك الاختيار الى الله والى الخطيئة ترتُّبَ المعلول على العلة اذ بالايمان والندامة تُغفَر الخطايا· وليس ينبغي ان يُجعَل المعلول وعلته في عدادٍ واحدٍ لان الاشياء التي تُجعَل في عدادٍ واحدٍ كأنَّ احدها قسيمٌ للآخر متحدةٌ بالطبيعة· فليس ينبغي اذن ان تُجعَل مغفرة الذنب في عداد ما يقتضيهِ تبرير الاثيم

لكن يعارض ذلك ان غاية كل شيء يجب ان تُجعَل في جملة مقتضياته لكونها اخص شيءٍ فيهِ · ومغفرة الخطايا هي الغاية المقصودة من تبرير الاثيم ففي اش ٢٧ : ٩ «انما كل الثمرة محو خطيئتهِ» فينبغي اذن ان تُجعَل مغفرة الخطايا في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي اربعة وهي افاضة النعمة وتحرك الاختيار الى الله بالايمان وتحركه الى الخطيئة ومغفرة الذنب · وتحقيق ذلك ان التبرير حركةٌ بها يحرك الله النفس من حال الذنب الى حال البر كما مرَّ في ف ١ ولا بد في كل حركة يتحرك بها شيء من آخر من ثلاثة الاول تحريك المحرك والثاني تحرك المتحرك والثالث انقضاء الحركة او الوصول الى المنتهى · فمن جهة التحريك الالهي تُجعَل افاضة النعمة ومن جهة تحرك الاختيار يُجعَل له حركتان باعتبار البعد عن المبدإ والقرب الى المنتهي · واما الانقضاء اي الوصول الى منتهى هذه الحركة فهو المراد بمغفرة الذنب ففي ذلك ينقضي التبرير

اذًا اجيب عَلَى الاول بانهُ انما يقال ان تبرير الاثيم هو نفس مغفرة الخطايا من حيث ان كل حركة تستفيد نوعها من منتهاها غير ان الوصول الى المنتهى يقتضي امورًا اخرى كثيرة كما يظهر مما تقدم

وعَلَى الثاني بان افاضة النعمة ومغفرة الذنب يجوز اعتبارهما من وجهين اولاً من جهة جوهر الفعل وهما بهذا الاعتبار واحدٌ بعينه لان الله بفعلٍ واحدٍ بعينه يجود بالنعمة ويغفر الذنب · وثانياً من جهة موضوعهما وهما بهذا الاعتبار متغايرتان بتغاير الذنب المنتفي والنعمة المفاضة على حد ما في الاشياء الطبيعية من تغاير الكون والفساد وان يكن كون احدها هو فساد الآخر

وعَلَى الثالث بان التعداد الذي عليهِ كلامنا هنا لا يراد بهِ ما يكون بحسب انقسام الجنس الى انواع فان هذا يجب ان تحصل المعدودات فيهِ معًا بل ما يكون بحسب تغاير الاشياء المقتضاة لتتمة شيء وهذا يجوز ان يكون فيهِ بعض المعدودات متقدمًا وبعضها متاخراً لجواز ان يكون بعض مبادىء الشيء المركب واجزائهِ متقدمًا على بعضٍ

الفصلُ السابعُ
في ان تبرير الاثيم هل يحصل دفعةً او تدريجًا

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس يحصل دفعةً بل تدريجاً لانهُ يقتضي حركـة الاختيار · وفعل الاختيار هو الانتخاب الذي يجب ان يكون مسبوقاً باعمال الراي كما مرَّ في مب ١٥ ف ٣ واعمال الرأي يدل على نوع من النظر الذي يحصل بنوع من التدريج · فيظهر اذن ان تبرير الاثيم تدريجيٌّ

٢ وايضاً ان حركـة الاختيار لا تحصل بدون نظر بالفعل · ويمتنع تصور امور كثيرة معاً بالفعـل كما مرَّ في ف ١ مب ٨٥ ف ٤ · فاذاً بما ان تبرير الاثيم يقتضي تحرك الاختيار الى اكثر من واحد اي الى الله والى الخطيئة يظهر انهُ يمتنع حصولهُ دفعةً

٣ وايضاً ان الصورة التي تقبل الاكثر والاقل تحصل في المحل تدريجاً كما يظهر في البياض والسواد · والنعمة تقبل الاكثر والاقل كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ · فاذاً بما ان تبرير الاثيم يقتضي افاضة النعمة يظهر انهُ يمتنع حصولهُ دفعةً

٤ وايضاً ان حركـة الاختيار التي يقتضيها تبرير الاثيم تستحق الثواب فينبغي ان تصدر عن النعمة التي لااستحقاق بدونها كما سياتي بيانهُ في المبحث الآتي ف ٢ · وقبول شيء للصورة متقدمٌ على فعله بحسب الصورة · فالنعمة اذن تفاض اولاً ثم يتحرك الاختيار الى الله والى مقت الخطيئة · فالتبرير اذن ليس يحصل كله دفعةً

٥ وايضاً اذا افيضت النعمة على النفس فلا بدَّ ان يكون هناك آنٌ تحل فيهِ اولاً في النفس وكذا اذا غُفِر الذنب فلا بدَّ ان يكون هناك آنٌ اخير يكون الانسان فيه

خاضعاً للذنب ويمتنع ان يكون نفس الآن الاول للزوم اجتماع المتقابلين معاً في واحد بعينهِ فلا بد اذن ان يكون هناك آنان متعاقبان يجب ان يكون بينهما زمان اوسط كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك٦٠ فالتبرير اذن ليس يحصل كله دفعةً بل تدريجاً

لكن يعارض ذلك ان تبرير الاثيم يحصل بنعمة الروح القدس الذي يبرر . والروح القدس يحل في النفوس البشرية بغتةً كقولهِ في اع ٢ : ٢ « حدث بغتةً صوتٌ من السماء كصوت ريح شديدة » وقال الشارح في تفسير هذه الآية ان « نعمة الروح القدس لا تعرف بطء العناء » فتبرير الاثيم اذن ليس تدريجياً بل آنياً

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم باعتبار اصله ومبدئهِ قائمٌ كله بافاضة النعمة اذ بها يتحرك الاختيار ويُغفَر الذنب . وافاضة النعمة تحصل دفعةً من غير تدريج وتحقيقهُ ان عدم ارتسام صورةٍ دفعةً في المحل يحصل عن عدم تاهب المحل وعن افتقار الفاعل في تاهيبهُ الى زمان ولهذا نجد ان الهيولى متى تاهبت باستحالة سابقة وردت عليها في الحال الصورة الجوهرية ونجد ايضاً ان الشفاف لاستعداده في نفسهِ لقبول النور يستنير دفعةً بالجسم المضيء بالفعل . وقد مرَّ في المبحث الآنف ف ٢ ان الله لا يقتضي لافاضة النعمة على النفس استعداداً غير الاستعداد الذي يفعله هو وهو تعالى يفعل هذا الاستعداد الكافي لقبول النعمة تارةً دفعةً وتارةً تدريجاً كما مرَّ هناك ايضاً فانَّ تعذُّر إعداد الهيولى دفعةً على الفاعل الطبيعي انما هو لعدم تناسبٍ بين ما يمانع في الهيولى وبين قدرة الفاعل ولهذا نجد انه كلما كانت قدرة الفاعل اعظم كانت الهيولى اسرع تاهباً واما القدرة الالهية فلانها غير متناهية تستطيع ان تؤهب دفعةً للصورة كل هيولى مخلوقة ولا سيما اختيار الانسان الذي يجوز

بحسب طبيعتهِ ان تكون حركة آنية . فتبرير الاثيم اذن يحصل من الله دفعةً

اذًا اجيب على الاول بان حركة الاختيار المقتضاة لتبرير الاثيم هي الرضى بمقت الخطيئة والاقبال الى الله وهذا الرضي يحصل دفعةً وقد يعرض ان يسبقهُ إعمال الراي ولكن هذا ليس من جوهر التبرير بل هو سبيلٌ اليهِ كما ان الحركة المكانية سبيلٌ الى الانارة والاستحالة سبيلٌ الى الكون

وعلى الثاني بانهُ قد مرَّ في ق ١ مب ٧٥ انهُ ليس يمتنع تصور امرين معاً بالفعل من حيث هما واحد باعتبارٍ ما كما نتصور الموضوع والمحمول معاً من حيث هما متحدان بنسبةٍ ايجابية واحدة وعلى هذا النحو يمكن للاختيار ان يتحرك الى اثنين معاً باعتبار ان احدهما غايةٌ للآخر . وتحرك الاختيار الى الخطيئة يُقصَد به تحركه الى الله فالانسان انما يمقت الخطيئة لانها ضد الله الذي يريد ان يتصل بهِ ولهذا كان الاختيار في تبرير الاثيم يمقت الخطيئة ويقبل الى الله دفعةً كما ان الجسم ايضاً في آنٍ واحدٍ يبعد عن حيّزٍ ويقرب الى آخر

وعلى الثالث بان عدم ورود الصورة دفعةً على الهيولى لا يجب ان يعلل باحتمالها الاكثر والاقل والا لم يستنر الهواء دفعةً لاحتمال استنارتهِ الاكثر والاقل بل يجب ان يعلل باستعداد الهيولى او المحل كما تقدم

وعلى الرابع بان الشيء يبتدىء ان يفعل بحسب صورته حال حصولها كما ان النار تتحرك صعداً حال تولدها واذا كانت حركتها آنية تتم في آنٍ واحد . وحركة الاختيار التي هي الارادة ليست تدريجية بل آنية فلا ينبغي ان يكون تبرير الاثيم تدريجياً

وعلى الخامس بان تعاقب المتقابلين في محل واحدٍ ليس له حكمٌ واحدٌ في ما هو خاضع للزمان وفي ما هو فوق الزمان فان الاشياء الخاضعة للزمان

ليس يُجعَل فيها آنٌ اخير ترد فيهِ الصورة السابقة على المحل ولكنهُ يُجعَل فيها زمانٌ اخير وآنٌ اول ترد فيهِ الصورة اللاحقة على الهيولى او المحل · وتحقيق ذلك انه لا يجوز ان يُجعَل في الزمان آنٌ متقدمٌ على آنٍ آخر بغير توسطٍ لان الآنات لا تتعاقب في الزمان كما لا تتعاقب النقط في الخط على ما اثبتهُ الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ · والزمان ينتهي الى الآن فما يتحرك اذن في الزمان السابق الى صورة فهو فيهِ كله خاضع للصورة المقابلة لها وفي الآن الاخير منهُ الذي هو الآن الاول من الزمان اللاحق تحصل له الصورة التي هي منتهى الحركة — واما الاشياء التي فوق الزمان فليس الامر فيها كذلك فانهُ اذا كان في شيء منها كالملائكة مثلاً تعاقبٌ في العواطف او التصورات العقلية فليس يتقدر هذا التعاقب بالزمان المتصل بل بالزمان المنفصل كما ان الاشياء المتقدرة ايضاً ليست متصلة على ما اسلفنا في ق ١ مب ٥٣ ف ٣ فينبغي اذن ان يُجعَل فيها آنٌ اخير كان فيهِ السابق وآن اول يكون فيهِ اللاحق ولا حاجة الى زمان متوسط اذ ليس هناك الاتصال الزماني الذي كان يقتضي ذلك · والنفس البشرية التي تُبرر هي بالذات فوق الزمان ولكنها تخضع للزمان بالعرض اي من حيث انها تعقل على وجهٍ متصل وفي الزمان بحسب الصور الخيالية التي تلحظ فيها الصور المعقولة كما في ق ١ مب ٨٣ ف ٧ فينبغي اذاً ان يحكم من هذه الجهة على تغيرها بحسب حال الحركات الزمانية بمعنى انهُ لا ينبغي ان يجعل آنٌ اخيرٌ كان فيهِ الذنب بل زمان اخير ولكنهُ ينبغي ان يجعل آنٌ اول توجد فيهِ النعمة واما الزمان السابق فقد كان الذنب موجوداً فيهِ

الفصل الثامن

في ان افاضة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان افاضة النعمة ليست في الرتبة

الطبيعية اول ما يقتضيهِ تبرير الاثيم فان البعد عن الشر متقدم عَلَى القرب الى الخير كقولهُ في مز ٣٦ :٢٧ « جانب الشر واصنع الخير » ومغفرة الذنب من قبيل البعد عن الشر وافاضة النعمة من قبيل القرب الى الخير · فمغفرة الذنب اذن متقدمة في الرتبة الطبيعية عَلَى افاضة النعمة

٢ وايضاً ان التاهب متقدمٌ طبعاً عَلَى الصورة المتأهَّب لها · وحركة الاختيار تأهبٌ لقبول النعمة · فهي اذن متقدمة طبعاً على افاضة النعمة

٣ وايضاً ان الخطيئة تحول دون اقبال النفس على الله · وازالة ما يعوق عن الحركة متقدمة على حصول الحركة · فمغفرة الذنب اذن وحركة الاختيار الى الخطيئة متقدمة طبعاً عَلَى حركة الاختيار الى الله وعلى افاضة النعمة

لكن يعارض ذلك ان العلة متقدمة طبعاً عَلَى المعلول · وافاضة النعمة علةٌ لكل ما يقتضيهِ تبرير الاثيم كما تقدم في الفصل الآنف · فهي اذن متقدمة طبعاً

والجواب ان يقال ان الامور الاربعة المتقدمة المقتضاة لتبرير الاثيم تجتمع في الزمان لان تبرير الاثيم ليس تدريجياً كما مرَّ في الفصل الآنف ولكن بعضها متقدمٌ على بعض في رتبة الطبيعة · واولها في الرتبة الطبيعية افاضة النعمة وثانيها حركة الاختيار الى الله وثالثها حركته الى الخطيئة والرابع مغفرة الذنب · وتحقيق ذلك ان الاول طبعاً في كل حركة هو تحريك المحرك والثاني استعداد الهيولى اي تحرك المتحرك والاخير هو منتهى الحركة الذي اليهِ ينتهي تحريك المحرك · فتحريك الله المحرك هو افاضة النعمة كما مرَّ في ف ٦ وتحرك المتحرك او استعداده هو حركة الاختيار بقسميها ومنتهى الحركة هو مغفرة الذنب كما يظهر مما مرَّ في ف ١ و٦ وعَلَى هذا فالاول

بالرتبة الطبيعية في تبرير الاثيم هو افاضة النعمة والثاني حركة الاختيار الى الله والثالث حركته الى الخطيئة (فان الذي يتبرر انما يمقت الخطيئة لكونها ضد الله فكانت حركة الاختيار الى الله متقدمة طبعاً على حركتهِ الى الخطيئة لكونها علةً لها) والرابع والاخير هو مغفرة الذنب التي هي المقصودة من كل هذا الانقلاب على انها غايته كما مرَّ في الموضع المتقدمة الاشارة اليه

اذاً اجيب على الاول بان البعد عن احد الطرفين والقرب الى الآخر يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من جهة المتحرك وبهذا الاعتبار يكون البعد عن احد الطرفين متقدماً طبعاً على القرب الى الطرف الآخر فان المحل المتحرك يوجد فيهِ اولاً احد المتقابلين الذي ينبذ ثم يوجد فيهِ بعده المقابل الآخر الذي يبلغهُ بالحركة . وثانياً من جهة الفاعل والامر فيهِ بالعكس فان الفاعل يفعل بالصورة السابقة فيهِ لرفع ما يضادها كما ان الشمس تفعل بنورها لرفع الظلام فالانارة اذن من جهة الشمس متقدمة على رفع الظلام واما من جهة الهواء المستنير فتطهره من الظلام متقدم بالرتبة الطبيعية على قبوله النور وان كان كلاهما يحصلان معاً في زمانٍ واحدٍ . ولما كانت افاضة النعمة ومغفرة الخطايا تقالان من جهة الله المبرر كانت افاضة النعمة متقدمة بالرتبة الطبيعية على مغفرة الذنب . واما اذا اعتبر فيهما ما كان من جهة الانسان المتبرر فالامر بالعكس لان النجاة من الذنب متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة المبررة —او يقال ان الذنب هو الطرف البدائي للتبرير والبر هو الطرف النهائي له والنعمة هي علة مغفرة الخطايا واكتساب البر

وعلى الثاني بان تأهب المحل متقدم بالرتبة الطبيعية على قبول الصورة ولكنهُ متاخر عن فعل الفاعل الذي بهِ ايضاً يتأهب المحل ولهذا كانت حركة الاختيار متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة ومتاخرةً عن افاضة النعمة

وعَلَى الثالث بان الحركات النفسانية يتقدم فيها مطلقاً الحركة الى مبدإ النظر ومنتهي الفعل اوغايتهِ واما في الحركات الخارجية فرفع العائق متقدم على ادراك الغاية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٢ ولما كانت حركة الاختيار حركةً نفسانية كان تحركهُ الى الله علَى انهُ الغاية متقدماً بالرتبة الطبيعية على رفع العائق الذي هو الخطيئة

الفصل التاسع

في ان تبرير الاثيم هل هو اعظم اعمال الله

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس اعظم اعمال الله فان تبرير الاثيم تنال بهِ نعمة الطريق · والتمجيد تنال بهِ نعمة الوطن التي هي اعظم · فتمجيد الملائكة او الناس اذن عملٌ اعظم من تبرير الاثيم

٢ وايضاً ان تبرير الاثيم يرمي الى خير جزئي لفردٍ واحدٍ من الناس · وخير الكون اعظم من خير فردٍ واحدٍ من الناس كما في كتاب الاخلاق ١ · فخلق السماء والارض اذن عملٌ اعظم من تبرير الاثيم

٣ وايضاً ان فعل شيء من لا شيء وبدون معاونة شيء للفاعل لاعظم من فعل شيء من شيء بمعاونةٍ من جهة المفعول بهِ · وفي عمل الخلق يُفعل شيء من لا شيء فتتعذر معاونة شيء للفاعل واما في تبرير الاثيم فالله يفعل شيئاً من شيء اي يفعل البار من الاثيم وتوجد معاونةٌ من جهة الانسان لان هناك حركة الاختيار كما مرَّ في ف ٣ · فليس تبرير الاثيم اذن اعظم اعمال الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٤ : ٩ «مراحمهُ فوق كل اعماله» وقوله في رتبة القداس في الاحد العاشر بعد العنصرة «اللهمَّ الذي اعظم ما تعلن قدرتك بالمغفرة والرحمة» وقول اوغسطينوس في تفسير آية يوحنا ١٤ : ١٢

يعمل اعظم منها « ان جعل الاثيم باراً عملٌ اعظم من خلق السماء والارض»

والجواب ان يقال ان عملاً يقال لهُ عظيم باعتبارين اولاً باعتبار كيفية الفعل والخلق بهذا الاعتبار اعظم الاعمال اذ به يفعل شيءٌ من لا شيء وثانياً باعتبار عظم المفعول وبهذا الاعتبار يكون تبرير الاثيم الذي غايته خير المشاركة الالهية الابدي اعظم من خلق السماء والارض الذي غايتهُ خير الطبيعة المتغيرة ولهذا بعد ان قال اوغسطينوس « إن جعل الاثيم باراً عمل اعظم من خلق السماء والارض » قال « لان السماء والارض زائلتان واما خلاص المختارين وتبريرهم فباقٍ »

لكن ينبغي ان يعلم ان شيئاً يقال لهُ عظيم باعتبارين اولاً باعتبار الكمية المطلقة وموهبة المجد بهذا الاعتبار اعظم من موهبة النعمة المبررة الاثيم فيكون تمجيد الابرار بهذا الاعتبار عملاً اعظم من تبرير الاثيم وثانياً باعتبار الكمية الاضافية كما يقال جبل صغير ودخنة عظيمة · وموهبة النعمة المبررة الاثيم هي بهذا الاعتبار اعظم من موهبة المجد الذي يولي البار الغبطة فان مجاوزة موهبة النعمة لاهلية الاثيم الذي كان مستوجباً العقاب اعظم من مجاوزة موهبة المجد لاهلية البار الذي صار بتبرره اهلاً للمجد · ولهذا قال اوغسطينوس في الموضع المتقدم « ليحكم من يشاء في ما اذا كان خلق الابرار والملائكة اعظم من تبرير الاثمة · لا جرم اذا كانت القدرة في كليهما سواءً فالرحمة في هذا اعظم »

وبذلك يظهر الجواب عَلَى الاول

وعَلَى الثاني بان خير الكون اعظم من خير الفرد الجزئي اذا اعتُبِرَ كلاهما في جنسٍ واحدٍ واما خير نعمة الفرد الواحد فهو اعظم من خير طبيعة الكون بجملته

وعَلَى الثالث بان هذا الاعتراض يرد من جهة كيفية الفعل التي باعتبارها

يكون الخلق اعظم اعمال الله

الفصلُ العاشرُ

في ان تبرير الاثيم هل هو معجزة

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم معجزة فان الاعمال المعجزة اعظم من الغير المعجزة · وتبرير الاثيم عملٌ اعظم من سائر الاعمال المعجزة كما يظهر من كلام اوغسطينوس المورد في المعارضة الآنفة · فتبرير الاثيم اذن معجزة

٢ وايضــاً ان حركة الارادة في النفس كالميل الطبيعي في الاشياء الطبيعية ومتى فعل الله في الاشياء الطبيعية شيئاً ضد ميل الطبيعة كان فعله معجزة كابرائه الاكمه وبعثه الميت · وارادة الاثيم تجنح الى الشر · فاذاً بما ان الله بتبريره الانسان يحركهُ الى الخير يظهر ان تبرير الاثيم معجزة

٣ وايضاً كما ان الحكمــة موهبة الهية كذلك البر ايضاً · ونيل الحكمة من الله دفعةً دون درس واجتهادٍ معجزة · فاذاً تبرر الاثيم من الله معجزة

لكن يعارض ذلك ان الاعمال المعجزة مجاوزة القدرة الطبيعية · وتبرير الاثيم ليس مجاوزاً القدرة الطبيعية فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « ان امكان الحصول عَلَى الايمان من شأن طبيعة الناس كامكان الحصول عَلَى المحبة · والحصول على ذلك من شأن نعمة المؤمنين » فليس تبرير الاثيم اذن معجزة

والجواب ان يقال ان الاعمال المعجزة يوجد فيها عادةً ثلاثــةٌ اولها من جهة قدرة الفاعل وهو امتناع فعلها بغير القدرة الالهية فهي لذلك عجيبة مطلقاً لخفاء سببها كما مرَّ في ف ١ مب ١٠٥ ف ٧ وبهذا الاعتبار يجوز اطلاق المعجزة عَلَى تبرير الاثيم وخلق العالم وبالجملة على كل فعل لا يقدر عليهِ الا الله

والثاني كون ورود الصورة في بعض الاعمال المعجزة فوق القدرة الطبيعية التي لتلك الهيولى كما ان الحيوة في بعث الميت هي فوق قدرة ذلك الجسم الطبيعية · وتبرير الاثيم ليس بهذا الاعتبار معجزةً لان النفس قادرة طبعاً عَلَى قبول النعمة لانها من حيث هي مصنوعةٌ عَلَى صورة الله قادرة عَلَى قبول الله بالنعمة كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالوث ١٤ ب ٨ · والثالث حدوث شيء خارق لعادة احداث المعلول كحصول مريضٍ دفعةً عَلَى الشفاء التام خلافاً للعادة التي يحصل بها هذا الشفاء بفعل الطبيعة او الصناعة · وتبرير الاثيم بهذا الاعتبار يكون تارةً معجزةً وتارةً غير معجزة فان التبرير يحصل عادةً بان يحرك الله النفس باطناً فيهتدي الانسان الى الله اهتداءً يكون في اول الامر ناقصاً ثم يصير تاماً لان « المحبة في بدء امرها تستحق الازدياد فمتى ازدادت استحقت الكمال » كما قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ · وقد يحرك الله النفس تحريكاً قوياً فينال الانسان دفعةً تمام البر كما حدث في اهتداء بولس الذي صاحبهُ السقوط العجيب في الخارج ولهذا تقيم الكنيسة عيداً لاهتداء بولس باعتبار كونه معجزة

اذاً اجيب على الاول بان بعض الاعمال المعجزة وان كانت ادنى من تبرير الاثيم باعتبار الخير الحاصل الا انها خارقة لعادة حصول مثلها من المعلولات فكان لها من حقيقة المعجزة اكثر مما له

وعَلَى الثاني بانهُ ليس كلما تحرك الشيء الطبيعي حركة مضادة لميله يكون ذلك معجزةً والا لكان تسخن الماء او رمي الحجر صعداً معجزةً بل انما يكون ذلك معجزةً متى حدث عَلَى وجهٍ خارقٍ لنظام علتهِ التي من شأنها ان تفعل ذلك · وتبرير الاثيم ليس يقدر عليهِ الا الله كما ليس يقدر على تسخين الماء الا النار ولهذا فتبرير الاثيم من الله ليس بهذا الاعتبار معجزةً

وعلى الثالث بان من شأن الانسان ان ينال الحكمة والعلم من الله بعقله واجتهاده فمتى صار حكيماً او عالماً على خلاف هذا الوجه كان ذلك معجزةً ولكن ليس من شأنـه ان ينال النعمة المبررة بفعله بل بفعل الله فليس حكمهما واحداً

المبحث الرابع عشر بعد المائة

في استحقاق الثواب — وفيهِ عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق الثواب الذي هو مفعول النعمة المعاونة والبحث في ذلك يدور على عشر مسائل — ١ هل يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله — ٢ هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية — ٣ هل يمكن لاحد بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية — ٤ هل اخص ما بهِ تكون النعمة مبدأً للاستحقاق هو المحبة — ٥ هل يمكن للانسان ان يستحق النعمة الاولى لنفسهِ — ٦ هل يمكن له ان يستحقها لغيره — ٧ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسهِ الانتعاش بعد العثرة — ٨ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه زيادة النعمة او المحبة — ٩ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه الثبات الى المنتهى — ١٠ هل يتعلق الاستحقاق بالخيرات الزمنية

الفصل الاول

في ان الانسان هل يمكن له ان يستحق ثواباً من الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انهُ ليس يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله اذ ليس احدٌ يستحق اجرةً في ما يظهر على تاديتهِ لغيره ما يجب عليهِ «وكل ما نفعله من الصلاح لا يمكن ان يفي بما يجب علينا لله بل لا نزال بعد ذلك ايضاً مديونين له كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٨ وعليهِ قوله في لو ١٧ : ١٠ «اذا فعلتم جميع ما أُمرتم بهِ فقولوا انا عبيدٌ بطالون انما فعلنا ما كان يجب علينا فعله» فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله

٢ وايضاً من افاد نفسهُ شيئاً فليس يظهر انه يستحق بذلك ثواباً ممن لا يفيده هو شيئاً . والانسان بحسن عمله يفيد نفسهُ او غيره من الناس ولكنهُ

لا يفيد الله فقد قيل في ايوب ٣٥ : ٧ « ان بررت فماذا تمن عليهِ او ماذا ياخذ من يدك » . فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله

٣ وايضاً من يستحق ثواباً من احد يجعله مديوناً له اذ الدين ما يجب اداؤه من الاجرة لمن تحق لهُ . وليس الله مديوناً لاحد كقوله في رو ١١ : ٣٥ « من سبق فأعطى له فيكافئهُ » فليس يمكن اذن لاحد ان يستحق ثواباً من الله

لكن يعارض ذلك قولهُ في ارميا ٣١ : ١٦ « ان لعملك اجراً » ويراد بالاجر ما يؤدّى لمستحق . فيظهر اذن انهُ يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله

والجواب ان يقال ان مرجع الاستحقاق والاجر الى واحد فان الاجر ما يكافأ بهِ احد عَلَى عمل او تعب بمنزلة ثمن لهُ وكما ان اداء الثمن العدل لما يؤخذ من احد هو من افعال العدل كذلك المكافأة عَلَى عملٍ او تعبٍ هي من افعال العدل فان العدل نوعٌ من المساواة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ فمن كانت بينهم مساواة مطلقة كان بينهم عدل مطلق ومن ليس بينهم مساواة مطلقة فليس بينهم عدلٌ مطلقٌ بل يجوز ان يكون بينهم عدلٌ من وجه كقولنا عدلٌ ابويٌ او مولويٌ كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ولهذا فمن كان بينهم عدلٌ مطلقٌ كان بينهم حقيقة الاستحقاق والاجر مطلقاً ومن كان بينهم عدل من وجهٍ لا مطلقاً لم يكن بينهم حقيقة الاستحقاق مطلقاً بل من وجهٍ باعتبار ما هناك من حقيقة العدل وعَلَى هذا النحو يستحق الابن ثواباً من ابيهِ والعبد من مولاه . ولا يخفى ان بين الله والانسان منتهى التباين لتباعدهما الى غير نهاية ولان كل ما هو خيرٌ للانسان فهو من الله فلا يمكن اذن أن يتصور عدلٌ بين الله والانسان باعتبار المساواة المطلقة بل باعتبار نوع من المعادلة والمناسبة اي من حيث ان كلاً يفعل عَلَى حسب مقداره . ومبلغ القدرة

البشرية ومقدارها انما يحصل للانسان من الله فلا يمكن اذن ان يستحق الانسان ثوابًا عند الله الا عَلَى حسب ما ساقهُ الله اليهِ بسابق تدبيره بمعني ان الانسان انما ينال بعمله من الله ذلك الاجر الذي لاجلهِ آتاه الله القدرة عَلَى العمل كما ان الاشياء الطبيعية ايضًا انما تبلغ بحركاتها وافعالها ما يسوقها الله اليهِ بتدبيره الا ان بينهما فرقًا فان الخليقة الناطقة تحرك نفسها الى العمل بالاختيار فكان لفعلها وجهٌ من الاستحقاق بخلاف المخلوقات الأُخر

اذًا اجيب على الاول بان الانسان انما يحصل لهُ استحقاق من حيث يفعل ما يجب عليهِ بارادته والا لم يترتب عَلَى فعل العدل الذي بهِ يؤدي الانسان ما يجب عليهِ استحقاقٌ

وعَلَى الثاني بان الله ليس يطلب من خيراتنا الفائدة بل المجد اي اعلان خيريته وهو ما يطلبهُ ايضًا من اعمالهِ · وعبادتنا له لا تفيده شيئًا بل انما نفيدنا نحن وعَلَى هذا فانما نستحق الثواب من الله من حيث نفعل لاجل مجده لا من حيث انه يستفيد شيئًا من افعالنا

وعَلَى الثالث بانهُ ليس يلزم من كون فعلنا لا يستحق ثوابًا الا بحسب سابق التدبير الالهي أَن الله يصير بالاطلاق مديونًا لنا بل انهُ يصير مديونًا لنفسهِ من حيث يجب انفاذ تدبيره

الفصل الثاني

في انهُ هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر انهُ يمكن لاحدٍ بدون النعمة ان يستحق الحيوة الابدية فالانسان انما يستحق من الله ما يسوقه تعالى اليهِ بتدبيره الالهي كما تقدم · وهو يساق بطبعهِ الى السعادة عَلَى انها غايته فيتوق من ثم طبعًا الى ان يكون سعيدًا · فهو اذن يستطيع بقوة طبعه من دون النعمة ان يستحق

السعادة التي هي الحيوة الابدية

٢ وايضاً كلما كان فعلٌ بعينه اقل وجوباً كان اكثر استحقاقاً · والخير الذي يفعله من كان حاصلاً على نعمٍ اقل هو اقل وجوباً · فاذاً لما كان من ليس لهُ الا الخيرات الطبيعية اقل نعماً ممن اجتمعت فيهِ الخيرات الطبيعية والمجانة كان لافعالهِ عند الله استحقاق اعظم في ما يظهر وهكذا اذا كان الحاصل على النعمة يقدر ان يستحق بوجهٍ ما الحيوة الابدية كان من ليس حاصلاً عليها اولى بذلك

٣ وايضاً ان رحمة الله وسخاءه مجاوزان بغير نهاية لرحمة الانسان وسخائهِ · وقد يستحق انسان ثواباً عند انسانٍ آخر وان لم يكن حصل قبل ذلك على نعمتهِ · فيظهر اذن ان الانسان أولى بان يقدر بدون النعمة على استحقاق الحيوة الابدية من الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحيوة الابدية »

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في الانسان الخالي عن النعمة حالتان كما اسلفنا في مب ١٠٩ ف ٢ احداها حالة الطبيعة السالمة وهي التي كانت لآدم قبل الخطيئة والثانية حالة الطبيعة الفاسدة كحالنا قبل اصلاح النعمة فاذا اعتبرنا في كلامنا على الانسان الحالة الاولى كان استحقاقه الحيوة الابدية بمجرد قواه الطبيعية من دون النعمة ممتنعاً لامرٍ واحدٍ اي لان استحقاق الانسان يتوقف على سابق التدبير الالهي · وليس يساق فعل شيءٍ بالتدبير الالهي الى ما يجاوز مقدار قدرتهِ التي هي مبدأ الفعل فان من مقتضى ترتيب العناية الالهية ان لا يفعل شيءٌ ما يجاوز قدرته · والحيوة الابدية خيرٌ مجاوزٌ مقدار الطبيعة المخلوقة لانهُ يجاوز ايضاً ادراكها وشوقها كقوله في ١ كور ٢ : ٩ « لم ترَهُ عينٌ ولا سمعت بهِ اذنٌ ولا خطر على قلب بشر » ولهذا لم تكن طبيعةٌ مخلوقةٌ

مبدأً كافياً لفعل يستحق الحيوة الابدية الا ان يزاد عليها موهبة فائقة الطبع وهي التي يقال لها نعمة — واما اذا كان كلامنا على الانسان باعتباره في حال الخطيئة فيكون ذلك ممتنعاً لامرٍ آخر ايضاً من جهة الخطيئة لانهُ لما كانت الخطيئة اهانةً لله تحرم مرتكبها الحيوة الابدية كما يظهر مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٢ ومب ٨٧ لم يكن ممكناً لاحدٍ وهو في حال الخطيئة ان يستحق الحيوة الابدية مالم يسالم الله قبل ذلك بمغفرة خطيئته وهذا يحصل بالنعمة فان الخاطيء لا يستوجب الحيوة بل الموت كقوله في رو ٦ : ٢٣ « اجرة الخطيئة هي الموت »

اذاً اجيب على الاول بان الله ساق بتدبيره الطبيعة البشرية الى ان تدرك غاية الحيوة الابدية ليس بمجرد قدرتها بل بمعونة النعمة وبهذا الاعتبار يجوز ان يستحق فعلها الحيوة الابدية

وعلى الثاني بانهُ يمتنع ان يكون للانسان بدون النعمة فعلٌ مساوٍ للفعل الذي يصدر عن النعمة اذ كلما كان مبدأُ الفعل اكمل كان الفعل اتمَّ . وانما ينهض هذا الاعتراض لو تساوى الفعلان

وعلى الثالث بان الامر الاول المذكور في الجواب ليس حكمه واحداً في الله وفي الانسان اذ كل ما للانسان من القدرة عَلَى احسان العمل فهو حاصل عليهِ من الله لا من الانسان فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله الا بموهبة منهُ تعالى وهذا ما اراده الرسول بقوله « من سبق فأعطى لهُ فيكافئهُ » ولكن يمكن لهُ ان يستحق ذلك من الانسان قبل ان ياخذ منهُ شيئاً بقوة ما اخذه من الله — واما الامر الثاني الناشيء عن مانع الخطيئة فحكمهُ في الانسان والله سواء فان الانسان ايضاً لا يمكن لهُ ان يستحق ثواباً من انسانٍ آخر سبقت لهُ اهانتهُ مالم يرضهِ ويساله

الفصل الثالث

في ان الانسان الذي في حال النعمة هل يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الذي في حال النعمة لا يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية فقد قال الرسول في رو ٨: ١٨ « ان آلام هذا الدهر لا تقاس عدلاً بالمجد المزمع ان يتجلّى فينا » وآلام القديسين يظهر انها اخص الافعال التي تستحق الثواب · فليس اذن شيء من افعال الناس يستحق من باب العدل الحيوة الابدية

٢ وايضاً قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ نعمة الله هي الحيوة الابدية « لو قال اجرة البر هي الحياة الابدية لكان اصاب ايضاً ولكنهُ آثر ان يقول: نعمةالله هي الحياة الابدية : لنعلم ان الله يسوقنا الى الحيوة الابدية برحمتهِ لا باستحقاقنا » ومن استحق شيئاً من باب العدل فليس يأخذه عن رحمة بل عن اهلية · فيظهر اذن ان الانسان لا يستطيع بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحيوة الابدية

٣ وايضاً يظهر ان الاستحقاق العدل ما كان معادلاً للاجرة · ويمتنع ان يكون فعلٌ من افعال الحيوة الحاضرة معادلاً للحيوة الابدية فانها مجاوزة لادراكنا وشوقنا بل مجاوزة ايضاً لمحبة الطريق كما هي مجاوزة للطبيعة · فليس يستطيع الانسان اذن بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك ان الجزاء الذي يقضي بهِ العدل يظهر انهُ اجرةٌ عادلة والله يجزي بالحيوة الابدية بحكم العدل كقوله في ٢ تيمو ٤: ٨ « انما بقي اكليل العدل المحفوظ لي الذي يجزيني بهِ في ذلك اليوم الرب الديان العادل» فالانسان اذن يستحق من باب العدل الحيوة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي بهِ يستحق الانسان الثواب يمكن اعتباره

من وجهين اولاً من حيث يصدر عن الاختيار وثانياً من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فاذا اعتبر من حيث جوهر الفعل ومن حيث يصدر عن الاختيار امتنع ان يكون هناك استحقاق من باب العدل بسبب منتهى التباين ولكن يوجد هناك نوع من اللياقة والملاءمة لما في ذلك من بعض المعادلة النسبية اذ يليق في ما يظهر ان يكافىء الله بحسب سمو قدرته الانسان الذي يفعل بحسب قدرتـه · امـا اذا اعتبرناه من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فيكون استحقاقهُ الحيوة الابدية من باب العدل فان قوة الاستحقاق تعتبر بحسب قوة الروح القدس الذي يحركنا الى الحيوة الابدية كقولهِ في يو٤ : ١٤ « يكون فيه ينبوع ماء ينبع الى الحيوة الابدية » وايضاً فان اجر العمل يعتبر بحسب شرف النعمة التي من حيث يحصل بها للانسان شركة في الطبيعة الالهية يصير ابناً لله يحق له الميراث بحق البنوة كقولهِ في رو ٨ : ١٧ « حيث نحن ابناء فنحن ورثة »

اذاً اجيب عَلَى الاول بان كلام الرسول عَلَى آلام القديسين باعتبار جوهرها

وعَلى الثاني بان كلام الشارح ينبغي حمله عَلى العلة الاولى لبلوغ الحيوة الابدية وهي رحمة الله واستحقاقنا علة لاحقة

وعلى الثالث بان نعمة الروح القدس الحاصلة لنـا في الحال وان لم تكن معادلةً للمجد بالفعل الا انها معادلةٌ لهُ بالقوة على مثـال بذر الشجر الذي فيهِ قوة الى الشجرة كلها · وايضاً فالانسان يحل فيهِ بالنعمة الروح القدس الذي هو علةٌ كافية للحيوة الابديـة ولهـذا قيل في افس١ : ١٤ انهُ « عربون ميراثنا »

الفصل الرابع

في ان اخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدأ لاستحقاق الثواب هل هو المحبة

يتخطى الى الرابع بان يقال · يظهر ان المحبة ليست اخص الفضائل التي

بها تكون النعمة مبدأً لاستحقاق الثواب فان العمل يستوجب الاجرة كقوله في متى ٢٠ : ٨ « ادعُ العَمَلَة وأعطِهِم الاجرة » وكل فضيلة مبدأٌ لعمل لان الفضيلة ملكةٌ عملية كما مرَّ في مب ٥٥ ف ٢ . فكل فضيلةٍ اذن مبدأٌ لاستحقاق الثواب كبيرها على السواء

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٣ : ٨ « ان كلاً يأخذ اجرتهُ على قدر تعبهِ » والمحبة لا تزيد التعب بل بالاحرى تخففه فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب « المحبة تجعل الامور العسيرة والشاقة سهلةً وكلا شيءٍ » فليست المحبة اذن بين الفضائل هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب

٣ وايضاً يظهر ان الفضيلة التي افعالها اعظم استحقاقاً للثواب هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب . وافعال الايمان والصبر او الشجاعة هي في ما يظهر اعظم استحقاقاً للثواب كما يظهر في الشهداء الذين جاهدوا في سبيل الايمان بصبرٍ وشجاعة حتى الموت . فغير المحبة اذن من الفضائل هو المبدأُ الاول لاستحقاق الثواب

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ١٤ : ٢١ « الذي يحبني يحبهُ ابي وانا احبه واظهر له ذاتي » والحيوة الابدية تقوم بمعرفة الله الظاهرة كقوله في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحيوة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك » فالمحبة اذن هي المبدأُ الاخص لاستحقاق الحيوة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل البشري يستحق الثواب من وجهين اولاً واصالةً من جهة التدبير الالهي اذ انما المراد باستحقاق الفعل الثواب استحقاقهُ لذلك الخير الذي يُساق اليهِ الانسان من الله وثانياً من جهة الاختيار اي من حيث ان الانسان امتاز عن سائر المخلوقات بكونـه يفعل بنفسه لانهُ يفعل مختاراً . والمحبة باعتبار كلا الوجهين هي المبدأُ الاول لاستحقاق الثواب .

فينبغي اولاً ان يعلم ان الحيوة الابدية قائمة بالاستمتاع بالله · وحركة النفس الانسانية الى الاستمتاع بالخير الالهي هي فعل المحبة الخاص الذي به تساق جميع افعال الفضائل الأُخر الى هذه الغاية من حيث ان الفضائل الأُخر تؤمر من المحبة ولهذا كان استحقاق الحيوة الابدية يُسنَد بالاسناد الاول الى المحبة وبالاسناد الثاني الى الفضائل الأُخر من حيث ان افعالها تؤمر من المحبة · وكذلك من الواضح ايضاً ان ما نفعله بالمحبة هو اخص ما نفعله بالارادة ولما كانت حقيقة استحقاق الثواب تقتضي ان يكون ارادياً كانت المحبة بهذا الاعتبار ايضاً هي المبدأ الاول له

اذاً اجيب عَلى الاول بان المحبة من حيث ان موضوعها هو الغاية القصوى تحرك الفضائل الأُخر الى الفعل لان الملكة التي تتعلق بالغاية تأمر دائماً الملكات التي تتعلق بالواسطة كما يظهر مما مرَّ في مب ٩ ف ١

وعَلى الثاني بان فعلاً يكون شاقاً وعسيراً من وجهين اولاً من جهة عظم الفعل وبهذا الاعتبار يرجع عظم التعب الى زيادة الاستحقاق · والمحبة بهذا الاعتبار لا تخفف من التعب بل تبعث الى الاقدام على اعظم الافعال « فهي اذا وجدت فعلت العظائم » كما قال غريغوريوس في بعض خطبهِ · وثانياً من جهة تقصير الفاعل فان الشيء يكون شاقاً وعسيراً على من لا يفعله بعزيمةٍ ونشاط وهذا التعب يُقلّل من الاستحقاق ولكنهُ يرتفع بالمحبة

وعَلى الثالث بان فعل الايمان لا يستحق ثواباً الا اذا عَمل الايمان بالمحبة كما في غلا ٥ : ٦ وكذلك فعل الصبر والشجاعة لا يستحق ثواباً الا اذا فُعِلَ ذلك بالمحبة كقوله في ١ كور ١٣ : ٣ « لو اسلمت جسدي لأُحرق ولم تكن فيَّ المحبة فلا انتفع شيئاً »

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأُولى

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأُولى فقد قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ «الايمان يستحق التبرير» · وانما يتبرر الانسان بالنعمة الأُولى · فهو اذن يقدر ان يستحق لنفسهِ النعمة الأُولى

٢ وايضاً ان الله لا يعطي النعمة الا لمن هو اهلٌ لها · وليس يوصف بالاهلية لموهبةٍ الا من استحقها من باب العدل · فيقدر الانسان اذن ان يستحق من باب العدل النعمة الأُولى

٣ وايضاً يمكن لانسان ان يستحق عند الناس موهبةً أُوتيها من قبل · كما ان من اخذ فرساً من مولاه يستحقهُ اذا احسن استعماله في خدمة مولاه · والله اعظم سخاءً من الانسان · فلأَن يقدر الانسان ان يستحق من الله النعمة الاولى التي أُوتيها من قبل بما يفعلهُ بعد ذلك أَولى

لكن يعارض ذلك ان حقيقة النعمة منافية لأَجر الاعمال كقوله في رو ٤ : ٤ «الذي يعمل لا تُحسَب له الاجرة نعمةً بل ديناً» والانسان انما يستحق ما يُحسب اجرةً لعملهِ · فلا يقدر اذن ان يستحق النعمة الاولى

والجواب ان يقال يجوز اعتبار موهبة النعمة من وجهين اولاً من حيث هي موهبةٌ مجانة وواضحٌ ان كل استحقاق بهذا الاعتبار ينافي النعمة لانهُ «ان كان من الاعمال فليس من النعمة» كما قال الرسول في رو ١١ : ٦ · وثانياً من حيث طبيعة الشيءِ الموهوب وبهذا الاعتبار ايضاً لا يجوز ان يستحقها من ليس حاصلاً عَلَى النعمة لمجاوزتها نسبة الطبيعة ولان الانسان قبل النعمة وهو في حال الخطيئة يحول بينهُ وبين استحقاق النعمة مانعٌ وهو

الخطيئة · وبعد حصوله على النعمة لا يجوز تعلق الاستحقاق بالنعمة التي حصل عليها من قبل لان الاجرة هي منتهى العمل والنعمة مبدأ كل عمل صالح فينا كما مرّ في مب ١٠٩ · اما اذا استحق احدٌ بقوة النعمة السابقة موهبةً اخرى مجانة فلا تكون النعمة الاولى · فقد وضح اذن انه لا يقدر احدٌ ان يستحق لنفسه النعمة الأولى

اذن اجيب على الاول بان اوغسطينوس ضلَّ مرةً باعتقاده ان الايمان تحصل بدايته من عند انفسنا ولكن كماله يحصل فينا من الله كما قال في كتاب الرجوع وقد رجع هناك عن ضلاله هذا وعلى هذا يُحمَل في ما يظهر قوله «الايمان يستحق التبرير» · لكن اذا اعتبرنا ان الايمان تحصل بدايته فينا من الله كما تقتضي ذلك حقيقة الايمان كان فعل الايمان نفسه لاحقاً للنعمة الاولى فيمتنع ان يكون مستحقاً لها فالانسان اذن يتبرر بالايمان ليس لانهُ بايمانهِ يستحق التبرير بل لانهُ حين يتبرر يؤمن لاقتضاء التبرير حركة الايمان كما مرَّ في المبحث الآنف

وعلى الثاني بان الله لا يهب النعمة الا لمن هم اهلٌ لها لا بمعنى انهم كانوا اهلاً من قبل بل لانهُ جعلهم اهلاً بالنعمة « ذلك الذي وحده يقدر ان يجعل المجبول بهِ من زرعٍ نجسٍ طاهراً » كما في ايوب ١٤ : ٤

وعلى الثالث بان كل فعل صالحٍ من افعال الانسان يصدر عن النعمة الأولى صدور الشيء عن مبدئهِ · وهو ليس يصدر عن موهبةٍ بشرية · فليس اذن حكم موهبة النعمة والموهبة البشرية واحداً

الفصل السادس

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق النعمة الاولى لغيره

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق النعمة الأولى لغيره فقد قال الشارح في تفسير قوله في متى ٩:٢ لما رأى يسوع ايمانهم الآية « اذا كان ايمان الغير قد بلغ من القوة عند الله الى حد ان يشفي تعالى الانسان باطناً وظاهراً فما ظنك بقوة ايمان الانسان نفسهِ » وشفاء الانسان باطناً انما يحصل بالنعمة الأولى · فيقدر الانسان اذن ان يستحق لغيره النعمة الأولى

٢ وايضاً ان صلوات الابرار ليست باطلة بل فعّالة كقوله في يع ٥ : ١٦ « ما اعظم قوة صلوة البار الدائمة » · وقد قيل هناك قبل ذلك « صلّوا بعضكم لاجل بعض لكي تخلصوا » فاذاً لامتناع ان يحصل خلاص الانسان بغير النعمة يظهر ان انساناً يقدر ان يستحق لانسان آخر النعمة الاولى

٣ وايضاً قيل في لو ١٦ : ٩ « اجعلوا لكم اصدقاء بمال الظلم حتى اذا ادرككم الاضمحلال يقبلونكم في المظال الابدية » وليس يُقبَل احدٌ في المظال الابدية الا بالنعمة التي بها وحدها يستحق الانسان الحيوة الابدية كما مرَّ في ف ٢ · فالانسان اذن يقدر ان ينال النعمة الاولى لغيره باستحقاقهِ الخاص

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٥ : ١ « لو أن موسى وصموئيل وقفا امامي لما توجهت نفسي الى هذا الشعب » مع انهُ كان لهذين اعظم استحقاق عند الله · فيظهر اذن ان ليس يقدر احدٌ ان يستحق لغيره النعمة الاولى .

والجواب ان يقال ان عملنا يستحق الثواب من وجهين كما يظهر مما مرَّ اولاً من قوة التحريك الالهي وبهذا الاعتبار يستحق الانسان الثواب من باب العدل وثانياً من حيث يصدر عن الاختيار باعتبار انا نفعل بارادتنا واستحقاق

الثواب بهذا الاعتبار يكون من باب اللياقة. اذ من اللائق انهُ اذا احسن الانسان استعمال قدرتهِ يفعل الله اسمى من ذلك على حسب سمو قدرتهِ — ومن ذلك يظهر انهُ لا يقدر احدٌ ان يستحق لغيره النعمة الأولى من باب العدل الا المسيح وحده لان كلاً منا يتحرك من الله بموهبة النعمة لكي يبلغ الحيوة الابدية فلا يتجاوز الاستحقاق العدلي هذا التحريك واما نفس المسيح فلم تتحرك من الله بالنعمة لكي يبلغ المسيح مجد الحيوة الابديـة فقط بل لكي يبلّغ اليه الآخرين ايضاً من حيث هو رأس الكنيسة ومبدئ الخلاص البشري كقوله في عبر ٢ : ١٠ لاق بالذي اورد الى المجد ابناءً كثيرين ان يُجعَل مبدئ خلاصهم الآية — واما من باب اللياقة فيجوز لواحدٍ ان يستحق لغيره النعمة الأُولى لانهُ لما كان الانسان الذي في حال النعمة يُتمِّمُ ارادة الله كان من اللائق بحسب نسبة الصداقة ان يُتمّ الله ارادة الانسان بتخليص غيره وان حال احياناً دون ذلك مانعٌ من جهة من يتوقى احد القديسين الى تبريره ومن هذا القبيل كلام ارميا في الآية الموردة في المعارضة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الانسان يدرك الخلاص بايمان غيره بالاستحقاق اللياقي لا بالاستحقاق العدلي

وعلى الثاني بان التماس الصلوة يستند الى الرحمة واما الاستحقاق العدلي فيستند الى العدل ولهذا فالانسان يلتمس بصلاتهِ من الرحمة الالهية اموراً كثيرة لا يستحقها من باب العدل كقوله في دا ٩ : ١٨ «لسنا لاجل برنا نلقي تضرعاتنا امام وجهك بل لاجل مراحمك الكثيرة»

وعَلَى الثالث بانهُ يقال ان الفقراء الذين يقبلون الصدقات يقبلون المحسنين اليهم في المظال الابدية اما بالتماسهم لهم المغفرة بصلواتهم واما

باستحقاقهم اياها لهم من باب اللياقة بغير ذلك من الاعمال الصالحة · او يحمَل هذا القول عَلَى ظاهره فيكون المراد بهِ ان من يصرف الى الفقراء اعمال الرحمة يستحق بها ان يُقبَل في المظال الابدية

الفصلُ السابعُ

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسهِ الانتعاش بعد العثرة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق لنفسهِ الانتعاش بعد العثرة فان ما يُلتمَس عدلاً من الله يقدر الانسان ان يستحقهُ في ما يظهر · وليس يُلتمس من الله شيءٌ اعدل من الانتعاش بعد العثرة كما قال اوغسطينوس وعليهِ قوله في مز ٧٠ : ٩ « لا تخذلني عند فناء قوتي ايها الرب » فالانسان اذن يقدر ان يستحق ان ينتعش بعد العثرة

٢ وايضاً ان اعمال الانسان هي لنفسهِ انفع منها لغيره · وهو يقدر على نحوٍ ما ان يستحق لغيره الانتعاش بعد العثرة كما يستحق له النعمة الاولى · فلأن يقدر ان يستحق لنفسهِ الانتعاش بعد العثرة أولى

٣ وايضاً ان الانسان الذي كان وقتاً ما في حال النعمة استحق لنفسه باعماله الصالحة الحيوة الابدية كما يظهر مما مرَّ في ف ٣ · وليس يقدر احد ان يبلغ الحيوة الابدية ما لم ينتعش بالنعمة · فيظهر اذن انهُ استحق لنفسه الانتعاش بالنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ١٨ : ٢٤ « اذا ارتدَّ البارعن برهِ لجميع برهِ الذي صنعه لا يُذكر » فاستحقاقاته السابقة اذن لا تفيده شيئاً لان ينتعش · فليس يقدر اذن احدٌ ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة المستقبلة

والجواب ان يقال ليس يقدر احدٌ ان يستحق لنفسهِ الانتعاش بعد

العثرة المستقبلة لا من وجه العدل ولا من وجه اللياقة — اما من وجه العدل فلان هذا الاستحقاق يتوقف على تحريك النعمة الالهية وهذا التحريك ينقطع بالخطيئة اللاحقة ومن ثمه لجميع النعم التي ينالها الانسان بعد ذلك من الله وينتعش بها لا تقع تحت الاستحقاق لان تحريك النعمة الاولى لا يتناول هذا الحد — واما من وجه اللياقة فلان الاستحقاق اللياقي الذي به يستحق الانسان النعمة الاولى لغيره يحول دون مفعوله مانع الخطيئة في المستحق له فاذا وجد مانعٌ في المستحِق والمستحَق له كان ذلك أَولى بان يحول دون فاعلية هذا الاستحقاق فان كليهما هنا واحدٌ بعينه · ولهذا ليس يقدر احدٌ بوجه من الوجوه ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة

اذاً اجيب على الاول بان رغبة الانسان في الانتعاش بعد العثرة والتماسهُ ذلك بالصلوة انما يوصفان بالعدالة لانهُ يُقصَد بهما العدل لكن لا بحيث يستندان الى العدل من طريق الاستحقاق بل الى الرحمة فقط

وعلى الثاني بان انساناً يقدر ان يستحق لغيرهِ النعمة الاولى من وجه اللياقة لعدم وجود مانعٍ هناك من جهة المستحِق في الاقل وهذا يحصل متى ابتعد الانسان عن البر بعد استحقاق النعمة

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى انهُ ليس يستحق احدٌ الحيوة الابدية بغير فعل النعمة الاخيرة مطلقاً بل على شريطة ان يثبت الا ان هذا القول بعيد عن الصواب لان فعل النعمة الاخيرة قد لا يكون اوفر استحقاقاً من فعل النعمة السابقة بل اقل استحقاقاً منه بسبب شدة وطأة المرض · فالحق اذن ان كل فعلٍ من افعال المحبة يستحق الحيوة الابدية مطلقاً الا ان الخطيئة اللاحقة تمنع الاستحقاق السابق عن ان ينال مفعوله كما ان العلل الطبيعية ايضاً تتخلف معلولاتها لمانعٍ طارىء

الفصل الثامن

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة

يتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الانسان لا يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة فمن اخذ الجزاء الذي استحقهُ لا يستوجب اجرةً اخرى كقوله عن بعضهم في متى ٦ : ٥ « انهم اخذوا اجرهم » ولو استحق احدٌ زيادة المحبة او النعمة لما بقي للنعمة المزيدة جزاءٌ آخر نتوقعه وهذا باطلٌ

٢ وايضاً ليس شيءٌ يفعل ما يجاوز نوعه · ومبدأُ استحقاق الثواب هو النعمة او المحبة كما يظهر مما مرَّ في ف ٣ و ٤ · فاذاً ليس يقدر احدٌ ان يستحق من النعمة او المحبة فوق ما له

٣ وايضاً ما يتعلق بهِ الاستحقاق يستحقهُ الانسان بايّ فعلٍ صادرٍ عن النعمة او المحبة كما يستحق بذلك الحيوة الابدية فلو كان الاستحقاق يتعلق بزيادة النعمة او المحبة لاستحق الانسان في ما يظهر زيادة المحبة باي فعلٍ صادرٍ عن المحبة · وما يستحقهُ الانسان فلا بدّ ان يناله من الله ما لم تحل دونه خطيئةٌ لاحقة ففي ٢ تيمو ١ : ٢ « اني عارفٌ بمن آمنت وواثقٌ انهُ قادرٌ ان يحفظ وديعتي » فيلزم اذن ان النعمة او المحبة تزداد بكل فعلٍ استحقاقيٍ وهذا باطلٌ في ما يظهر لان الافعال الاستحقاقية قد لا تكون احياناً من شدة الحرارة بحيث تكفي لزيادة المحبة · فالاستحقاق اذن لا يتناول زيادة المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا « ان المحبة تستحق الازدياد فمتى ازدادت استحقت الكمال » فالاستحقاق اذن يتناول زيادة المحبة او النعمة

والجواب ان يقال ان الاستحقاق العدلي انما يتناول ما يتناوله تحريك النعمة كما مرَّ في ف ٣ وفي الفصلين الآتيين · وتحريك المحرك ليس يتناول منتهى الحركة فقط بل كل تقدم فيهـا ايضاً · ومنتهى حركة النعمة هو الحيوة الابدية والتقدم في هذه الحركة يكون بزيادة المحبة او النعمة كقوله في ام ٤ : ١٨ «اما سبيل الصديقين فمثل النور المتلألئ الذي يتدرج في انارته الى قائم النهار» وهو نهار المجد · فالاستحقاق العدلي اذن يتناول زيادة النعمة

اذاً اجيب على الاول بان الجزاء هو طرف الاستحقاق · وللحركة طرفان اخيرٌ واوسط هو مبدأٌ ومنتهىً معاً وهذا الطرف هو اجر الزيادة واما اجر الانعام البشري فهو بمنزلة الطرف الاخير للذين يجعلون فيه غايتهم ولذلك لا يأخذون اجراً آخر

وعلى الثاني بان زيادة النعمة ليست مجاوزة لقوة النعمة السابقة وان جاوزت مقدارها كما ان الشجرة وان جاوزت مقدار البذر ليست مع ذلك مجاوزةً لقوته

وعلى الثالث بان الانسان يستحق بكل فعل استحقاقيٍ زيادة النعمة كما يستحق به منتهى النعمة الذي هو الحيوة الابدية الا انهُ كما ان الحيوة الابدية لا تُدرَك حالاً بل في اوانها كذلك النعمة لا تزداد حالاً بل في اوانها اي متى اصبح الانسان متاهباً لزيادتها تاهباً كافياً

الفصل التاسع

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق الثبات

يتخطى الى التاسع بان يقال: يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق الثبات لان ما يناله الانسان اذا التمسه يجوز ان يتناوله استحقاق من حصلت له

النعمة · والناس اذا التمسوا الثبات من الله نالوه والا لكان التماسهُ من الله في جملة ما يُلتمَس في الصلوة الربية عبثاً كما قال اوغسطينوس في كتاب خير الثبات · فاستحقاق من كان حاصلاً على النعمة يجوز اذن ان يتناول الثبات

٢ وايضاً ان امتناع الخطإِ اعظم من عدم الخطإِ · والاستحقاق يتناول امتناع الخطإِ فان الانسان يستحق الحيوة الابدية التي من مقتضاها امتناع الخطإِ · فبالاحرى اذن يقدر الانسان ان يستحق عدم الخطإِ وهذا هو الثبات

٣ وايضاً ان زيادة النعمة اعظم من الثبات في النعمة الحاصلة · والانسان يقدر ان يستحق زيادة النعمة كما مرَّ في الفصل الآنف · فلأن يقدر ان يستحق الثبات في النعمة الحاصلة أولى

لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحقهُ مستحقٌ يناله من الله ما لم تحل دون ذلك الخطيئة · وكثيرٌ من الناس ذوو اعمال استحقاقية ولا ينالون الثبات · ولا يقال ان هذا يحدث لمانع الخطيئة لان الخطأ ايضاً مقابلٌ للثبات بحيث انهُ لو استحق احدٌ الثبات لما اذن الله ان يسقط في الخطيئة · فالاستحقاق اذن لا يتناول الثبات

والجواب ان يقال لما كان للانسان من طبعهِ اختيارٌ يميل الى الخير والى الشر جاز ان ينال من الله الثبات في الخير عَلَى نحوين اولاً بتعين الاختيار للخير بتمام النعمة وهذا يكون في المجد وثانياً بالتحريك الالهي الذي يُميل الانسان الى الخير حتى المنتهى وقد تقدم في ف ٥ و ٨ ان استحقاق الانسان يتعلق بما نسبتهُ الى حركة الاختيار المدبر من الله المحرك نسبة المنتهى لا بما كانت نسبتهُ اليها نسبة المبدإِ فيتبين من ذلك ان ثبات المجد الذي هو منتهى هذه

الحركة لا يتعلق بهِ الاستحقاق واما ثبات الطريق فلا يتعلق الاستحقاق بهِ ايضاً لانهُ لا يتوقف الا على التحريك الالهي الذي هو مبدأُ كل استحقاق غير ان الله يجود مجاناً بخير الثبات على من يجود بهِ عليهِ

اذاً اجيب على الاول بانا نتال ايضاً بالصلوة ما لا نستحقهُ فان الله يستجيب ايضاً الخطأَة الذين يلتمسون مغفرة الخطايا وهم لا يستحقونها كما يظهر من قول اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا ٩ : ٣١ « نحن نعلم ان الله لا يسمع للخطأة » والا لم يكن فائدة في قول العشار « اللهم ارحمني انا الخاطئ » كما في لو ١٨ : ١٣ وكذلك ينال الانسان من الله بالصلوة موهبة الثبات اما لنفسهِ او لغيره وان لم يتعلق بها الاستحقاق

وعلى الثاني بان الثبات الذي يكون في المجد له الى حركة الاختيار الاستحقاقية نسبة المنتهى بخلاف ثبات الطريق لما تقدم

وبمثل ذلك يجاب علَى الثالث من جهة زيادة النعمة كما يظهر مما تقدم

الفصلُ العاشرُ
في ان الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات الزمنية لان ما يُوعَد على انه جزاء عدلٍ يتعلق بهِ الاستحقاق . وقد وُعِدَت الخيرات الزمنية في العهد العتيق على انها اجرُ عدلٍ كما هو ظاهرٌ في تث ٨ . فيظهر اذن ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات الزمنية

٢ وايضاً يظهر ان الاستحقاق انما يتعلق بما يجزي بهِ الله احداً علَى خدمةٍ أدَّاها . والله يجزي الناس احياناً بالخيرات الزمنية على خدمة ادَّوها له فقد قيل في خر ١ : ٢١ « وخافت القابلتان الله فصنع لهما بيوتاً » وقد قال

غريغوريوس في تفسير ذلك «لقد كان ممكناً ان تُجزَيا على حنانهما بالحيوة الابدية ولكن بسبب كذبهما حصلت لهما المكافأة الارضية» وقيل ايضاً في حزقيال ٢٩ : ١٨ «ان ملك بابل قد استخدم جيشهُ خدمةً عظيمةً على صور ولم تكن له اجرةٌ» ثم قيل بعد ذلك «تكون اجرة لجيشه. لقد اعطيته ارض مصر لقاء ما عمله لي» فالاستحقاق اذن يتعلق بالخيرات الزمنية

٣ وايضاً ان نسبة الشر الى استحقاق العقاب كنسبة الخير الى استحقاق الثواب . وقد يُعاقَب بعضٌ من الله بعقوبات زمنية لاستحقاقهم العقاب بخطيئتهم كما جرى لاهل سادوم على ما في خر ١٩ . فكذلك اذن يتعلق استحقاق الثواب بالخيرات الزمنية

لكن يعارض ذلك ان ما يتعلق به الاستحقاق لا يستوي فيهِ الجميع . والخيرات والشرور الزمنية يستوي فيها الاخيار والاشرار كقوله في جا ٩ : ٢ «كل شيءٍ يحدث سواءً للصديق وللمنافق للصالح وللشرير للطاهر وللنجس لذابح الضحايا ولمحتقر القرابين» فالاستحقاق اذن ليس يتعلق بالخيرات الزمنية

والجواب ان يقال ان ما يتعلق بهِ الاستحقاق هو الجزاءُ او الاجر المتضمن حقيقة الخير. وخير الانسان على ضربين احدهما مطلقاً والثاني من وجهٍ فخيره مطلقاً هو غايته القصوى كقوله في مز ٧٢ : ٢٨ «اما انا فخيرٌ لي القرب من الله» وبطريق اللزوم كل ما من شأنهِ ان يؤَدي الى هذه الغاية وهذه يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً . وخيره من وجهٍ ما كان خيراً له في وقتٍ ما او باعتبارٍ ما وهذا لا يتعلق بهِ الاستحقاق مطلقاً بل من وجهٍ

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال اذا اعتُبِرت الخيرات الزمنية من حيث هي مفيدة لأَعمال الفضائل التي بها نتأدى الى الحيوة الابدية كان الاستحقاق يتعلق بها ابتداءً ومطلقاً كما يتعلق ايضاً بزيادة النعمة وبجميع ما يستعين بهِ

الانسان عَلَى بلوغ السعادة بعد النعمة الأُولى فان الله يؤتي الرجال الابرار من الخيرات الزمنية ومن الشرور ايضاً قدر ما يفيدهم لبلوغ الحيوة الابديـة وبهذا الاعتبار تكون هذه الخيرات الزمنية خيرات مطلقاً وعليهِ قوله ـفي مز ٣٣ : ١١ « ان متقي الرب لا يعوزهم من الخير شيء » وقوله في موضع آخر (مز ٣٦ : ٢٥) « لم أرَ صدّيقاً مخذولاً » — اما اذا اعتُبرت هـذه الخيرات الزمنية في انفسها فهي ليست خيرات للانسان مطلقاً بل من وجهٍ فلا يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً بل من وجهٍ اي من حيث يتحرك الناس من الله الى عمل بعض امورٍ زمنية يدركون بها غرضهم بمعونة الله بحيث انهُ كما ان الحيوة الابدية هي ثواب اعمال البر مطلقاً باعتبار التحريك الالهي كما مرَّ في ف ٣ كذلك الخيرات الزمنية اذا اعتبرت في انفسها كانت متضمنـة حقيقة الأجر باعتبار التحريك الالهي الذي بهِ تتحرك ارادات الناس للسعي وراءها وان لم يستقم فيها قصدهم احياناً

اذاً اجيب عَلَى الاول بقول اوغسطينوس ـفي ردهِ عَلَى فوسطوس ك ٤ ب ٢ « قد كان في تلك المواعيد الزمنية رموزٌ الى المواعيد الروحيـة المستقبلة المُنجَزة فينا فان ذلك الشعب الجسماني كان يتشبث بمواعيد الحيوة الحاضرة وكانوا يتنبأُون على ذلك ليس بلسانهم فقط بل بطريقـة معيشتهم ايضاً

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الله كافأ بتلك الامور باعتبار التحريك الالهي لا باعتبار سوء قصد الارادة ولا سيما من جهة ملك بابل الذي لم يقصد بمحاربة صور خدمة الله بل بسط سلطانهِ عليها ومثله تانك القابلتان فانهما وان احسنتا القصد في استبقاء الذكور من الاطفال الا انه لم تستقم نيتهما في مـا تماتاه من الكذب

وعلَى الثالث بان الأئمة يُعاقَبون بالشرور الزمنية من حيث لا تفيدهم لادراك الحيوة الابدية واما الابرار الذين تفيدهم لذلك فليست عقوباتٍ لهم بل أدوية كما مرّ في مب ٨٧

وعلى الرابع بان كل شيء يحدث عَلَى السواء للاخيار والاشرار باعتبار جوهر الخيرات او الشرور الزمنية لكن لا باعتبار الغاية لان الاخيار يتأدون بهذه الخيرات والشرور الى السعادة بخلاف الاشرار

وبهذا القدر من الكلام على الامور الادبية بالاجمال كفاية

الجزء الثاني

من القسم الثاني

مقدّمة

بعد ان نظرنا نظراً اجمالياً في الفضائل والرذائل وغيرها مما يختص بالعلم الادبي وجب ان ننظر في واحدٍ واحدٍ منها على وجه التفصيل فان الكلام الادبي الكلّي اقلُّ فائدة لان محل الافعال هو الجزئيات · والامور الادبية يجوز ان ينظر في شيء منها بخصوصهِ من وجهين اولاً من جهة الموضوع الادبي في نفسه كالنظر في فضيلة او رذيلة مخصوصة وثانياً من جهة احوال الناس الخاصة كالنظر في المرؤوسين والرؤساء وفي اهل العمل واهل النظر وفي غيرهم من اصناف الناس المختلفين · فسننظر اذن بالخصوص اولاً في ما يرجع الى احوال الناس عَلَى وجه الاجمال وثانياً في ما يرجع الى احوالهم عَلَى وجه التعيين والتفصيل —اما الاول فينبغي ان يُعلَم انهُ لو اردنا الكلام فيه عَلَى كل من الفضائل والمواهب والرذائل والوصايا عَلَى حيالهِ لوجب احياناً كثيرةً تكرار الكلام على واحدٍ بعينهِ لان من اراد مثلاً ان يستوفي الكلام على وصية « لا تزنِ » تحتم عليهِ ان يتكلم على الفسق الذي هو نوعٌ من الخطايا وتتوقف ايضاً معرفتهُ على معرفة الفضيلة المقابلة له · فالاوجز اذن سبيلاً والأيسر مأْخذاً ان نتكلم في بابٍ واحدٍ على الفضيلة وما بازائها من المواهب وما يقابلها من الرذائل وما يتعلق بها من الوصايا الايجابية او السلبية · وهذه الطريقة من الكلام مناسبة للرذائل ايضاً باعتبار انواعها الخاصة فقد اسلفنا في الجزء

الاول مب ١٨ و ٧٢ و٧٣ ان الرذائل والخطايا تتغاير نوعاً باعتبار موضوعها لا باعتبار غير ذلك من اوجه التغاير فيها كتغاير القلب والفم والفعل ولا باعتبار الضعف والجهل وسوء القصد ونحو ذلك من اوجه التباين · والموضوع الذي عليهِ مدار فعل الفضيلة المستقيم و بُعدُ الرذائل المقابلة لها عن جادة الاستقامة واحدٌ بعينهِ وهكذا اذا رُدَّ الكلام عَلَى الموضوع الادبي برمته الى الكلام عَلَى الفضائل وجب ان تُردَّ الفضائل كلها ايضاً الى سبعٍ ثلاثٌ منها لاهوتية ينبغي تقديم الكلام عليها والاربع الاخرى هي الامهات ونتكلم عليها بعد ذلك · اما الفضائل العقلية فاحداها وهي الفطنة تجعل في جملة امهات الفضائل · واما الصناعة فليست من قبيل العلم الادبي الذي مداره على ما ينبغي عمله لانها القاعدة السديدة لما يُصنَع كما مرَّ في الجزء الاول مب ٥٧ ف ٣ و ٤ · واما الفضائل الثلاث الأُخرى العقلية وهي الحكمة والفهم والعلم فانها تشارك في الاسم ايضاً بعض مواهب الروح القدس فسنتكلم اعليها عند الكلام عَلَى المواهب التي بازاء الفضائل · واما سائر الفضائل الادبية فترجع كلها من وجهٍ ما الى امهات الفضائل كما يظهر مما مرَّ في الجزء الاول مب ٦١ ف ٣ ومن ثمه فعند الكلام عَلَى احدى امهات الفضائل نتكلم يضاً على جميع الفضائل الراجعة اليها بنحوٍ من الانحاء وعلى الرذائل المقابلة لها وهكذا سيكون كلامنا مستوعباً جميع الامور الادبية دون اغفال شيء منها

ألمبحث الاول

في الايمان — وفيهِ عشرة فصول

فسننظر اذن من الفضائل اللاهوتية اولاً في الايمان وثانياً في الرجاء وثالثاً في المحبة — اما النظر في الايمان فسيكون على اربعة اقسام الأول في نفس الايمان والثاني

في موهبتي الفهم والعلم اللتين بازائهِ والثالث في الرذائل المقابلة له والرابع في الوصايا المتعلقة بهِ — اما الايمان فسننظر اولاً في موضوعهِ وثانياً في فعلهِ وثالثاً في ملكتهِ ٠ والبحث في الاول يدور على عشر مسائل — ١ في ان موضوع الايمان هل هو الحق الأول — ٢ هل هو شيءٌ مركبٌ او غير مركب اي هل هو شيءٌ او قضية — ٣ هل يمكن ان يتعلق الايمان بشيء باطل — ٤ هل يجوز ان يكون موضوع الايمان شيئاً مشاهَداً بالعيان — ٥ هل يجوز ان يكون شيئاً معلوماً — ٦ هل يُقسَم الى عقائد معيَّنة — ٧ في ان هذه العقائد هل يتعلق بها الايمان باعتبار جميع الازمنة — ٨ في عدد العقائد — ٩ في كيفية ايرادها في قانون الايمان — ١٠ من يلي وضع قانونٍ للايمان

الفصل الاول

في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس الحق الاول اذ يظهر ان موضوع الايمان هو ما نُدعَى الى الايمان بهِ ٠ ولسنا نُدعَى الى الايمان بما يختص بالالوهية التي هي الحق الاول فقط بل الى الايمان بما يختص بناسوت المسيح واسرار الكنيسة وحالة المخلوقات ايضاً ٠ فاذاً ليس الحق الأول وحده موضوع الايمان

٢ وايضاً ان الايمان والكفر يتعلقان بواحد بعينهِ لتقابلهما ٠ والكفر يمكن ان يتعلق بجميع ما ورد في الكتاب المقدس لان من ينكر شيئاً من ذلك يُعتبر كافراً ٠ فالايمان اذن يتعلق ايضاً بجميع ما ورد في الكتاب المقدس ٠ وقد ورد هناك امورٌ كثيرة تختص بالناس و بغيرهم من المخلوقات ٠ فليس اذن موضوع الايمان هو الحق الاول فقط بل الحق المخلوق ايضاً

٣ وايضاً ان الايمان قسيمٌ للمحبة كما مرَّ في الجزء الاول مب ٦٢ ف٣ ٠ ولسنا نحب الله الذي هو الخيرية العظمى فقط بل نحب القريب ايضاً ٠ فليس اذن موضوع الايمان هو الحق الأول فقط

والجواب ان يقال ان موضوع كل ملكةٍ ادراكية يتضمن امرين ما يُدرَك ادراكاً مادياً وهو بمنزلة الموضوع المادي وما بهِ يحصل الادراك وهو علة الموضوع الصورية كما ان ما يُعلَم في علم المساحة علماً مادياً هو النتائج وعلة العلم الصورية هي وسائط البرهان التي بها تُدرَك النتائج . وكذا الايمان فانا اذا اعتبرنا فيهِ علة موضوعه الصورية فهي ليست الا الحق الاول فان الايمان الذي عليه كلامنا لا يصدق بشيء الا لانهُ موحًى من الله فهو اذن انما يستند الى الحق الاول على انهُ الواسطة اما اذا اعتبرنا ما يصدّق بهِ الايمان من الوجه المادي فهو ليس الله فقط بل اشياء اخرى كثيرة الا ان هذه الاشياء لا يتعلق بها تصديق الايمان الا من حيث نسبتها الى الله اي من حيث ان بعض معلولات الالوهية تعاون الانسان عَلَى الميل الى التمتع بالله . ولهذا كان موضوع الايمان من هذه الجهة ايضاً هو على نحوٍ ما الحق الاول من حيث ان الايمان لا يتعلق بشيء الا باعتبار نسبته الى الله . كما ان موضوع الطب ايضاً هو الشفاء لان الطب لا يلاحظ شيئاً الا بالنسبة الى الشفاء

اجيب اذن عَلَى الاول بان ما يختص بناسوت المسيح واسرار الكنيسة او المخلوقات اياً كانت انما يتعلق بهِ الايمان من حيث ننساق بهِ الى الله وانما نصدق بهِ ايضاً لاجل الحق الالهي

وبمثل ذلك يجاب على الثاني بشان الامور الواردة في الكتاب المقدس

وعلى الثالث بان القريب ايضاً انما يُحَبُّ لاجل الله فيكون موضوع المحبة في الحقيقة هو الله كما سيأتي بيانهُ في مب ٢٥ ف ١

الفصل الثاني

في ان موضوع الايمان هل هو شيءٌ مركبٌ تركيب القضية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس شيئاً مركباً تركيب القضية لانه الحق الاول كما مرَّ في الفصل الآنف · والحق الاول شيءٌ غير مركب · فليس موضوع الايمان اذن شيئاً مركباً

٢ وايضاً ان بيان الايمان مندرجٌ في قانون الايمان · وهذا القانون لم يرد فيهِ قضايا بل اشياء فليس يقال هناك ان الله قديرٌ على كل شيءٍ بل اومن بالله القدير على كل شيء · فليس موضوع الايمان اذن قضيةً بل شيئاً

٣ وايضاً ان الايمان يعقبهُ العيان كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآةٍ على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً الى وجه » وعيان الوطن يتعلق بشيءٍ غير مركب لتعلقه بنفس الذات الالهية · فكذا اذن ايمان الطريق

لكن يعارض ذلك ان الايمان وسطٌ بين العلم والرأي · والوسط والطرفان من جنس واحدٍ · ولما كان العلم والرأي يتعلقان بالقضايا كان الايمان ايضاً متعلقاً بها في ما يظهر فيكون موضوع الايمان شيئاً مركباً

والجواب ان يقال ان المُدرَكات توجد في المدرِك بحسب طريقته · وطريقة العقل البشري في ادراكه ان يدرك الحق بوجه التركيب والتحليل كما مرَّ في القسم الاول مب ٨٥ ف ٥ فما كان في نفسهِ بسيطاً يدركهُ العقل البشري بنوعٍ من التركيب كما ان العقل الالهي بعكس ذلك يدرك بالبساطة ما هو مركبٌ في نفسه — اذا تقرر ذلك جاز ان يُعتبَر موضوع الايمان من وجهين اولاً من جهة الشيء المؤمَن بهِ وهو بهذا الاعتبار شيءٌ غير مركب

اي الشيء الذي يتعلق بهِ الايمان وثانياً من جهة المؤمن وهو بهذا الاعتبار شيء مركب تركيب القضية . وعلى هذا فكلا القولين كان صحيحاً عند الاقدمين وكلاهما حق من وجهٍ

اجيب اذن على الاول بان هذا الاعتراض يتجه على موضوع الايمان باعتباره من جهة الشيء المؤمن بهِ

وعلى الثاني بان قانون الايمان انما ذُكِرَ فيهِ الاشياء التي يتعلق بها الايمان من حيث ينتهي اليها فعل المؤمن كما هو ظاهر من طريقة الكلام فيهِ . وفعل المؤمن ليس ينتهي الى القضية بل الى الشيء اذ انما نصوغ القضايا توصلاً بها الى معرفة الاشياء سواءٌ كان في العلم او في الايمان

وعلى الثالث بان معاينة الوطن ستتعلق بالحق الاول باعتبارهِ في نفسهِ كقوله في ١ يو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله ونعاينه كما هو » ولهذا لن تكون تلك المعاينة بطريق القضية المركبة بل بطريق الادراك البسيط . واما الايمان فلسنا نتصور بهِ الحق الاول كما هو في نفسه . فليس حكمهما واحداً

الفصل الثالث

في ان الايمان هل يمكن ان يتعلق بشيء باطلٍ

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انهُ يمكن ان يتعلق الايمان بشيء باطلٍ لان الايمان قسيمٌ للرجاء والمحبة . وكثيرٌ من الناس يرجون ان يفوزوا بالحياة الابدية ولا يفوزون بها وكثيرٌ منهم يُحبَون على انهم اخيارٌ مع انهم ليسوا اخياراً . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطلٍ

٢ وايضاً ان ابراهيم قد آمن ان المسيح سيولد كقوله في يو ٨ : ٥٦ « ابراهيم ابوكم ابتهج حتى يرى يومي » وقد كان ممكناً لله بعد زمان ابراهيم ان لا يتأنس اذ انما تأنس بمجرد ارادته . فلو لم يتأنس لكان ما اعتقده ابراهيم في

المسيح باطلاً · فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطلٍ

٣ وايضاً قد كان في اعتقاد الاقدمين ان المسيح سيولد وقد بقي هذا الاعتقاد عند كثيرين الى زمان التبشير بالانجيل · وبعد ولادة المسيح وقبل شروعه بالتبشير لم يبقَ صحيحاً ان المسيح سيولد · فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطلٍ

٤ وايضاً من العقائد الايمانية ان يؤمن المؤمن بوجود جسد المسيح الحقيقي في سر القربان · وقد يحدث ان يكون التقديس غير صحيحٍ فلا يكون هناك جسد المسيح الحقيقي بل الخبز فقط · فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطلٍ

لكن يعارض ذلك ان ليس شيءٌ من الفضائل المكملة العقل يتعلق بالباطل الذي هو شر العقل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ · والايمان فضيلة مكملة للعقل كما سيأتي بيانهُ في مب ٤ف ٢ و٥ · فليس يمكن اذن ان يتعلق بشيء باطلٍ

والجواب ان يقال ليس يتعلق القوة او الملكة او الفعل بشيءٍ الا بواسطة علة الموضوع الصورية كما لا يُرى اللون الا بواسطة النور ولا تُعلَم النتيجة الا بواسطة البرهان · وقد مرّ في ف ١ ان علة موضوع الايمان الصورية هي الحق الاول فلا يمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء الا من حيث اندراجه تحت الحق الاول الذي يمتنع ان يندرج تحته شيءٌ باطلٌ كما يمتنع اندراج اللاموجود تحت الموجود واندراج الشر تحت الخير فيمتنع اذن تعلق الايمان بشيء باطلٍ

اجيب اذن على الاول بانهُ لما كان الحق هو خير العقل وليس خير القوة الشوقية كانت جميع الفضائل المكملة العقل تنفي الباطل من كل وجهٍ لان من

شأن الفضيلة ان تتعلق بالخير فقط واما الفضائل المكملة الجزء الشوقي فلا تنفي الباطل من كل وجهٍ فقد يمكن لواحدٍ ان يفعل على مقتضى العدالة والعفة وهو يبني فعله هذا على اعتقادٍ باطلٍ . ولما كان الايمان مكملاً للعقل والرجاء والمحبة مكملين للجزء الشوقي لم يكن حكمهما واحداً — ومع ذلك فالرجاء ايضاً ليس يتعلق بشيء باطلٍ فليس احدٌ يرجو ان يفوز بالحياة الابدية بقوة نفسهِ فان ذلك دعوى باطلة بل بمعونة النعمة التي اذا استمر عليها فاز قطعاً بالحياة الابدية . وكذلك ايضاً المحبة فهي تقتضي ان يُحَب الله حيثما وُجِد ولا فرق عندها فيما اذا كان الله او لم يكن موجوداً في من يُحب لاجله

وعلى الثاني بان تأنس الله اذا اعتُبِر في نفسهِ جاز عدم وقوعه بعد زمان ابراهيم واما باعتبار تعلق سابق العلم الالهي بهِ فهو ضروري الوقوع كما مرَّ في القسم الاول مب ١٤ ف ١٣ وبهذا الاعتبار يتعلق بهِ الايمان فيمتنع اذن ان يكون باطلاً باعتبار تعلق الايمان بهِ

وعلى الثالث بانهُ كان من مقتضى ايمان المؤمن بعد ولادة المسيح ان يعتقد انهُ يولد في زمانٍ ما واما تعيين ذلك الزمان الذي اخطأ فيهِ فلم يكن من الايمان بل من الحدس والتخمين البشري فلا يمتنع ان يعتقد الانسان المؤمن شيئاً باطلاً بمجرد الحدس والتخمين البشري واما ان يكون اعتقاده ذلك ناشئاً عن الايمان فممنوع

وعلى الرابع بان ايمان المؤمن لا يتعلق من اشكال الخبز بهذه او تلك بل يكون جسد المسيح الحقيقي يوجد تحت اشكال الخبز المحسوس متى كان تقديسهُ صحيحاً فان لم يكن تقديسهُ صحيحاً لم يكن الايمان متعلقاً لذلك بشيء باطلٍ

الفصل الرابع

في ان موضوع الايمان هل يجوز ان يكون شيئًا مشاهدًا بالعيان

يتخطّى الى الرابع بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان شيءٌ مشاهدٌ بالعيان فقد قال الرب لتوما في يو ٢٠: ٢٩ « لانك رأيتني آمنت » فاذًا موضوع العيان والايمان واحدٌ

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز » . وكلامهُ على المعرفة الايمانية . فما يؤْمَن بهِ اذن يشاهد بالعيان

٣ وايضاً ان الايمان نورٌ روحاني . وكل نورٍ يُشاهَد بهِ شيءٌ بالعيان . فالايمان اذن يتعلق بالمشاهَدات

٤ وايضاً ان البصر يطلق على كل حاسة كما قال اوغسطينوس في كتابهِ في كلام الرب . والايمان يتعلق بالمسموعات كقولهِ في رو ١٠: ١٧ « الايمان من السماع » فهو اذن يتعلق بالمشاهدات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١: ١ « الايمان هو برهان الغير المنظورات »

والجواب ان يقال ان مدلول الايمان هو تصديق العقل بما يؤْمَن بهِ . والعقل يصدق بشيءٍ لوجهين اولاً لانهُ يتحرك الى ذلك من نفس الموضوع الذي هو اما معلوم بنفسهِ كالمبادىء الأُوَل التي هي موضوع التعقل واما معلوم بغيرهِ كالنتائج التي هي موضوع العلم . وثانياً ليس لانهُ يتحرك تحركاً كافياً من موضوعهِ بل لانهُ يتحرك بنوعٍ من الانتخاب يميل بهِ اختياراً الى جهةٍ دون اخرى فان حدث ذلك مع ريبٍ وخوفٍ من الجهة الاخرى فهو الرأي وان حدث مع يقينٍ دون خوفٍ من الجهة الاخرى فهو الايمان . والاشياء التي تشاهَد بالعيان هي التي تحرك بانفسها عقلنا او حسنا الى ادراكها وبهذا يتبين ان المشاهَدات بالحس او بالعقل لا يتعلق بها لا الايمان ولا الرأي

اجيب اذن على الاول بان توما رأى شيئاً وآمن بشيء آخر فهو رأى الانسان وآمن بالله واعترف بهِ بقولهِ ربي والهي كما قال غريغوريوس

وعلى الثاني بان ما يتعلق بهِ الايمان يجوز اعتباره على نحوين اولاً بالخصوص وهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون موضوعاً للمشاهدة والايمان معاً كما تقدم · وثانياً بالعموم اي باعتبار حقيقتهِ المشتركة القائمة بوجوب الايمان بهِ وهو بهذا الاعتبار مشاهَدٌ ممن يؤمن بهِ لانهُ لو لم يرَ انهُ يجب الايمان بهِ اما لوضوح ادلتهِ او لنحو ذلك لما آمن بهِ

وعلى الثالث بان نور الايمان يجلو للعيان ما يجب ان يؤمَن بهِ فكما ان سائر ملكات الفضائل تجعل الانسان يرى ما يلائمهُ من جهة تلك الملكة كذلك ملكة الايمان تجعل في عقل الانسان ميلاً الى التصديق بالامور التي تناسب الايمان المستقيم دون سواها

وعلى الرابع بان موضوع السمع هو الالفاظ الدالة على الامور الايمانية لا نفس هذه الامور فلا يلزم ان يكون ذلك مشاهَداً بالعيان

الفصل الخامس

في ان الامور الايمانية هل يجوز ن تكون معلومةً

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الامور الايمانية يجوز ان تكون معلومةً لان ما ليس يعلم يظهر انهُ مجهولٌ اذ الجهل مقابل للعلم · والامور الايمانية ليست مجهولة لان الجهل بها من الاحوال الخاصة بالكفر كقولهِ في في ١ تيمو ١ : ١٣ «فعلت ذلك عن جهلٍ في حال عدم الايمان » فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومةً

٢ وايضاً ان العلم يحصَّل بالادلة · وايمة الدين يقيمون الادلة على الامور الايمانية · فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومة

٣ ما يثبت بالبرهان فهو معلوم اذ البرهان قياس منتج للعلم كما قال ارسطو وقد اثبت الفلاسفة بعض الامور الايمانية بالبرهان كوجود الله ووحدانيته ونحوهما. فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومة

٤ وايضاً ان الراي ابعد عن العلم من الايمان فان الايمان يُعتبَر وسطاً بين الرأي والعلم . والراي والعلم يجوز ان يتعلقا بواحدٍ بعينهِ بنحوٍ من الانحاء كما في كتاب البرهان ا ب ٣٣ . فيجوز اذن ذلك في الايمان والعلم

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٢٦ في الانجيل « الامور الظاهرة لا يتعلق بها الايمان بل المعرفة » وقضية ذلك ان ما يتعلق بهِ الايمان لا تتعلق بهِ المعرفة . والامور المعلومة تتعلق بها المعرفة . فليس يجوز اذن تعلق الايمان بالامور المعلومة

والجواب ان يقال ان كل علمٍ يحصل عن مبادىء بينة بانفسها وما كان بيناً بنفسهِ فهو مشاهَدٌ فاذاً كل ما هو معلوم يجب ان يكون عَلَى نحوٍ ما مشاهَداً . ويمتنع ان يكون شيءٌ واحد بعينهِ موضوعاً لايمان ومشاهدة واحد بعينهِ كما مرَّ في الفصل الآنف فيمتنع اذن ان يكون شيءٌ واحدٌ بعينهِ موضوعاً لعلم وايمان واحدٍ بعينهِ الا انهُ لا يمتنع ان يكون ما هو موضوعٌ لمشاهدة او علم واحدٍ موضوعاً لايمان آخر فان ما نؤْمن بهِ من جهة الثالوث نرجو ان نشاهده في المستقبل كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الان ننظر في مرآةٍ على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً الى وجه » والملائكة فائزون بهذه المشاهدة فما نحن نؤْمن بهِ اذن يشاهدونهُ وكذلك قد يحدث ايضاً في حال الطريق ان ما يشاهده او يعلمهُ انسانٌ يؤْمن بهِ آخر لانهُ لم يعلمهُ علماً برهانياً . عَلَى ان ما يُدعَى جميع الناس بالاجمال الى الايمان بهِ هو بالاجمال غير معلومٍ وهذا ما يتعلق بهِ الايمان مطلقاً . فالايمان والعلم اذن ليسا متحدين موضوعاً

اجيب اذن عَلَى الاول بان الكفرة يجهلون الامور الايمانية لانهم لا يرونها ولا يعلمونها في انفسها ولا يعرفون انهُ يجب الايمان بها واما المؤمنون فانهم يعلمونها عَلَى هذا الوجه لا علماً برهانياً بل من حيث يظهر لهم بنور الايمان انهُ يجب الايمان بها كما مرَّ في الفصل الآنف

وعَلَى الثاني بان الادلة التي يوردها القديسون لاثبات الامور الايمانية ليست برهانية بل اقناعية توضح ان ما يُطلَب الايمان بهِ ليس مستحيلاً او انها مخلَّصة من مبادىء الايمان اي من نصوص الكتاب المقدس كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ فان شيئاً يثبت بهذه المبادىء عند المؤمنين كما يثبت شيءٌ بالمبادىء البيّنة بطبعها عند الجميع ولهذا كان اللاهوت ايضاً علماً من العلوم كما اسلفنا في اول الكتاب

وعَلَى الثالث بان ما يمكن اثباته بالبرهان يُجعَل من الامور الايمانية ليس لايمان الجميع به على وجه الاطلاق بل لتوقف الامور الايمانية عليه ووجوب التسليم بهِ بالايمان على الاقل ممن ليس يعلمهُ بالبرهان

وعلى الرابع بان الفيلسوف قال في المحل المورد انهُ لا مراءَ في ان الناس المختلفين يجوز ان يتعلق علمهم ورأيهم بواحد بعينه كما مرَّ قريباً في العلم والايمان ايضاً واما الانسان الواحد بعينه فيجوز ان يتعلق ايمانه وعلمه بواحد بعينه باعتبارين لا باعتبار واحد فانهُ يجوز لواحدٍ ان يعلم في واحد بعينه شيئاً ويرى فيه شيئاً آخر وكذلك يجوز لواحدٍ ان يعلم علماً برهانياً ان الله واحد ويؤمن بانه مثلث غير ان الانسان الواحد لا يجوز ان يجتمع لهُ في شيءٍ واحد وباعتبار واحد العلم والرأي او العلم والايمان وذلك لوجهين مختلفين فيهما فان العلم والرأي انما يمتنع مطلقاً تعلقهما معاً بواحد بعينهِ لان من مقتضى حقيقة العلم ان ما يعلم يعتبر فيهِ امتناع النقيض ومن مقتضى حقيقة الرأي ان ما يعتقد يعتبر

فيهِ جواز النقيض · واما ما يؤمَن بهِ فانهُ بسبب ما في الايمان من اليقين يُعتبر فيهِ امتناع النقيض الا انهُ لا يجوز بهذا الاعتبار ان يكون شيء واحد معلوماً ومؤمَناً بهِ باعتبارٍ واحدٍ لان ما يُعلَم مشاهَدٌ وما يؤمن بهِ غير مشاهَدٍ كما تقدم

الفصل السادس

في ان الامور الايمانية هل ينبغي قسمتها الى عقائد معينة

يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الامور الايمانية لا ينبغي ان تُقسم الى عقائد معينة فان كل ما ورد في الكتاب المقدس يجب الايمان به وهذا لكثرته لا يمكن ان يجعل لهُ عدد معين · فلا يظهر اذن فائدة في قسمة الامور الايمانية الى عقائد معينة

٢ وايضاً ينبغي ان يُعدَل في الصناعة عن القسمة المادية لجواز التسلسل فيها الى غير نهاية · وعلة موضوع الايمان الصورية واحدة وغير متجزئة وهي الحق الاول كما مرَّ في ف ١ فيمتنع قسمة الامور الايمانية باعتبار علتها الصورية · فلا ينبغي اذن ان تقسم الامور الايمانية قسمةً مادية الى عقائد

٣ وايضاً قد حدَّ بعضهم العقيدة بانها حق غير متجزىء يتعلق بالله ويُلزمنا الايمان · والايمان اختياري فقد قال اوغسطينوس في كلامهِ على يو مقا ٢٦ «ليس احدٌ يومن الا مختاراً» فيظهر اذن ان ليس من الصواب قسمة الامور الايمانية الى عقائد

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس « العقيدة هي تصور حق الهي مع الميل الى التصديق بهِ» وتصور الحق الالهي انما يحصل عندنا بنوع من التفصيل والتمييز فان الاشياء التي هي واحد في الله تتكثر في عقلنا: فلا بدَّ اذاً من قسمة الامور الايمانية الى عقائد·

والجواب ان يقال يظهر ان articulus في اللاتينية ومعناه العقيدة والفصل مشتق من artheron في اليونانيــة الذي معناه مجتمع اجزاء متباينة لنسبة بينها ومن ثمه يقال فصول او مفاصل لاعضاء الجسد الملتئمة بينها وكذلك تطلق الفصول في الغراماطيقي عند اليونانيين عَلَى اجزاء من الكلام متلائمة بينها للدلالة على جنس الفاظ اخرى اوعددها او حالها من الاعراب ويقال ايضاً في الخطابة فصول لاجزاء متلائمة بينها بوجهٍ ما فقد قال توليوس في الخطابة ك ٤ «الفصل ان يؤتى بكلمات متباينة مستقل بعضها عن بعض كقوله رعتَ اعداءك بشدة باسك بصوتك بمنظرك» وعلَى هذا النحو ما يتعلق بهِ الايمان المسيحي يُفصَّل الى عقائد من حيث يقسم الى اجزاء متلائمة بينها بنحوٍ من الانحاء — وقد مرَّ في ف ٤ ان موضوع الايمان شيءٌ غير مشاهد بالعيان متعلق بالامور الالهية فحيث كان شيءٌ من ذلك غير مشاهَد لسبب مخصوص فهناك عقيدة مخصوصة وحيث كانت اشياء كثيرة غير معلومة لسبب واحدٍ بعينه فليس هناك عقائد متعددة كما ان تصور كون الله أُلِّم يعسر من وجهٍ وتصور كونهِ بُعِثَ بعد موتهِ يعسر من وجهٍ آخر ولهذا كانت عقيدة البعث مغايرةً لعقيدة التألم واما كونه أُلِّم ومات ودُفِن فانما يعسر تصورها من وجه واحد بعينهِ بحيث انهُ اذا سلم احدها لم يعسر التسليم بالباقي ولهذا كانت هذه الثلاثة ترجع الى عقيدة واحدة

اذاً اجيب على الاول بان الامور الايمانية منها ما يتعلق به الايمان لذاته ومنها ما ليس يتعلق به الايمان لذاته بل لغيره عَلَى نحو ما يجري ايضاً في العلوم الأُخر فان بعض الامور تورد فيها مقصودة بالذات و بعضها يورد لبيان غيره · ولما كان الايمان يتعلق اصالةً بما نرجوا ان نعاينهُ في الوطن كقوله في عبر ١١ : ١ « الايمان هو قيام المرجوات » كانت الامور التي تسوقنا قصداً الى الحياة الابدية

هي المقصودة بالذات من الايمان كتثليث الاقانيم وقدرة الله الشاملة وسر تانس المسيح ونحو ذلك وباعتبار هذه تتعدد عقائد الايمان . و بعض الامور تورد في الكتاب المقدس وندعى الى اعتقادها لا عَلَى انها مقصودة بالذات بل عَلَى ان المقصود بها بيان ما تقدم من الامور المقصودة بالذات كحصول ابنين لابراهيم وانبعاث الميت حين مسه عظام اليشاع ونحوذلك مما يورده الكتاب المقدس لبيان عظمة الله اوتأنس المسيح وهذه لا ينبغي تعدد العقائد باعتبارها

وعَلَى الثاني بان علة موضوع الايمان الصورية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من جهة نفس الشيء المؤمن به وهي بهذا الاعتبار واحدة في جميع موضوعات الايمان وهي الحق الاول والعقائد لا تتعدد من هذه الجهة وثانياً من جهتنا وهي بهذا الاعتبار عدم كون الموضوع مشاهداً ومن هذه الجهة تتعدد العقائد كما مرَّ قريباً

وعَلَى الثالث بان ذلك الحد المورد للعقيدة انما وُضعَ باعتبار معنى اسم العقيدة في اللاتينية لا باعتبار مدلوله الحقيقي في اليونانية التي هو مشتقٌ منها فلا ينبغي الاعتداد به — ومع ذلك فقد يقال انهُ وان لم يكرَه احد عَلَى الايمان بضرورة القسر لكنهُ يكرَه عليه بضرورة الغاية لان « الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يؤمن . وبغير ايمان لا يستطيع احدٌ ان يرضي الله » كما قال الرسول في عبر ١١

الفصل السابع
في ان عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تعاقب الازمنة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان عقائد الايمان لم يزدد عددها بحسب تعاقب الازمنة لان الايمان هو جوهر المرجوات كما قال الرسول في عبر ١١ والمرجوات هي هي في كل زمان . فعقائد الايمان اذن هي هي في

كل زمان

٢ وايضاً ان الزيادة تحصل بتعاقب الازمنة في العلوم البشرية بسبب نقص في معارف الاوائل الذين وضعوا العلوم كما يظهر من قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢٠ وتلم الايمان لم يوضع من الناس بل من الله لانهُ «عطية الله» كما في افس ٢: ٨ ولما كان لا يجوز على الله نقص في العلم كانت معرفة العقائد الايمانية في ما يظهر تامةً منذ البدء ولم يزدد عددها بحسب تعاقب الازمنة

٣ وايضاً ان عمل النعمة ليس في صدوره اقل انتظاماً من عمل الطبيعة · والطبيعة تصدر دائماً في افعالها عن مبادىء كاملة كما قال بويثيوس في التعازي ك ٣ · فيظهر اذن ان فعل النعمة ايضاً قد صدر عن مبادىء كاملة بمعنى ان الذي تُلقّي الايمان اولاً عنهم قد عرفوهُ معرفةً كاملة

٤ وايضاً كما انا تلقينا ايمان المسيح من الرسل كذلك المتاخرون في العهد العتيق تلقوا معرفة الايمان من الآباء المتقدمين كقوله في تث ٣٢: ٧ «سل اباك ينبئك» وقد كان الرسل بالغين منتهى التثقيف في ما يتعلق باسرار الايمان لانهم «كما اخذوا قبل غيرهم اخذوا اكثر من غيرهم ايضاً» كما قال الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٨: ٢٣ «نحن الذين لنا باكورة الروح» فيظهر اذن ان معرفة العقائد الايمانية لم تزدد بتعاقب الازمنة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في تفسير حزقيال «ان علم الاباء القديسين ازداد بحسب تقدم الازمنة وكلما كانوا اقرب الى مجيء المخلص كان علمهم باسرار الخلاص اتم»

والجواب ان يقال ان حكم العقائد الايمانية في علم الايمان كحكم المبادىء البينة بانفسها في العلم الحاصل بالفطرة · وهذه المبادىء مترتبة بحيث ان بعضها يكون مندرجاً ضمناً في بعض حتى انها كلها تُرَدُّ الى هذا المبدا الاول وهو

يمتنع الجمع بين الايجاب والسلب: كما يظهر من قول الفيلسوف في الالهيات ك ٤ ف٠
وعلى هذا النحو العقائد الايمانية فانها كلها تندرج ضمناً في بعض الامور الايمانية الاولى كوجود الله وعنايته بخلاص الناس كقوله في عبر ١١ : ٦ «الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يؤمن بانهُ كائن وانه يثيب الذين يبتغونهُ» فان الوجود الالهي يندرج فيهِ كل ما نعتقدانه موجود في الله منذ الازل مما تقوم بهِ سعادتنا والايمان بالعناية يندرج فيه كل ما يوليهِ الله في الزمان لخلاص الناس مما هو السبيل الى السعادة وعلى هذا النحو يندرج بعض العقائد التابعة لذلك في بعض كاندراج تانس المسيح وتالمه وما اشبه ذلك ضمناً في الايمان بفداء الجنس البشري ٠

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان العقائد الايمانية لم يحصل فيها بتعاقب الازمنة زيادةٌ باعتبار جوهرها لان كل ما اعتقده المتاخرون كان مندرجاً ولو ضمناً في ايمان الآباء المتقدمين ولكنه ازداد عددها باعتبار ايضاحها لان المتاخرين قد عرفوا صراحةً بعض ما لم يعرفه الاقدمون الا ضمناً وعليه قول الرب لموسى في خر ٦ «انا اله ابراهيم واله اسحاق واله يعقوب واسمي ادوناي لم اعلنهُ لهم» وقول داود في مز ١١٨ : ١٠٠ «صرتُ أعلمَ من الشيوخ» وقوله في افس ٣: ٥ «لم يُعلَن سر المسيح لاجيال أخرى كما أُعلِنَ الان لرسله القديسين وانبيائه»

اذاً اجيب على الاول بان المرجوات كانت دائماً هي هي عند الجميع الا انه لما كان الناس لم يبلغوا الى رجائها الا بالمسيح كان بعدهم عن نيلها بقدر بعدهم في الزمان عن المسيح وعليه قول الرسول في عبر ١١ : ١٣ «في الايمان مات اولئك كلهم غير حاصلين على المواعد بل ناظرين اليها من بعيد». كلما كان شيءٌ ابعد عن الناظر اليه كان اقل جلاءً لنظره ولهذا كانت الخيرات المرجوة

أبين لبصائر الذين كانوا ادنى الى مجيء المسيح

وعلى الثاني بان تقدم المعرفة يحدث على نحوين اولاً من جهة المعلم الذي بتعاقب الازمنة تتقدم معرفتهُ منفرداً او مشتركاً مع غيره وهذا هووجه الزيادة في العلوم المستنبطة بالعقل البشري. وثانياً من جهة المتعلم فان المعلم الذي احاط علماً بصناعة لا يعلم التلميذ اياها كلها دفعة منذ البدء لعدم طاقته ذلك بل انما يعلمهُ اياها تدريجاً مراعياً في ذلك قابليتهُ وعلى هذا النحو كان تقدم الناس بتعاقب الازمنة في معرفة الايمان ومن ثم شبه الرسول في غلا ٣ حال العهد العتيق بالطفولية

وعلى الثالث بان الولادة الطبيعية لا بد لها من علتين سابقتين وهما العلة الفاعلة والعلة المادية فاذا اعتُبر ترتيب العلة الفاعلة فالاكمل هو المتقدم طبعاً وبهذا الاعتبار يقال ان الطبيعة تصدر عن مبادىء كاملة لان الاشياء الغير الكاملة لا تبلغ الكمال الا بواسطة اشياء كاملة سابقة واذا اعتبر ترتيب العلة المادية فالاقل كمالاً هو المتقدم ولهذا الاعتبار تصدر الطبيعة من غير الكامل الى الكامل . والله في اعلان الايمان بمنزلة العلة الفاعلة الحاصل لها العلم الكامل منذ الازل والانسان فيهِ بمنزلة المادة القابلة تاثير الله الفاعل فلزم ان تكون معرفة الايمان في الناس صادرةً عن غير الكامل الى الكامل على انهُ وان كان من الناس من اعتُبروا بمنزلة العلة الفاعلة لانهم كانوا معلمي الايمان فانما «يُعطى هؤلاء اعلان الروح للمنفعة العامة» كما في ١ كور ١٢: ٧ ولهذا فالآباء الذين كانوا معلمي الايمان انما كانوا يُعطَون من معرفة الايمان مقدار ما كان ينبغي في زمانهم القاؤُه الى ذلك الشعب تحت شبهٍ او مجرداً عن الاشباه

وعلى الرابع بان منتهى اتمام النعمة حصل بالمسيح فدُعيَ زمانهُ «زمان الملء» كما في غلا ٤: ٤ ولهذا فالذين كانوا اقرب الى المسيح من قبله كيوحنا

الصابغ اومن بعده كالرسل كانوا اتم معرفة باسرار الايمان فانا نجد ايضاً ان كمال الانسان في حال شبابهِ وكلما كان اقرب الى الشباب من قبل او من بعد كان اكمل حالاً

الفصل الثامن

في ان العدد الذي جُعِلَ لعقائد الايمان هل هو صحيح

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان العدد الذي جُعل لعقائد الايمان غير صحيح لان ما يمكن ان يُعلَم بالبرهان ليس من الامور الايمانية بحيث يكون موضوعاً لايمان الجميع كما مر في ف٥ ووحدانية الله يمكن ان تعلم بالبرهان وقد اثبت الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ١٢ وكثيرٌ غيره من الفلاسفة اقاموا عليه البرهان . فلا ينبغي اذن ان تُجعل وحدانية الله عقيدةً ايمانية

٢ وايضاً كما ان الايمان يقتضي ضرورةً ان نعتقد ان الله قدير على كل شيء كذلك يقتضي ان نعتقد انه عالم بكل شيءٍ ومعتنٍ بكل شي وكلا هذين قد ضل فيهما بعضٌ . فوجب اذن ان تُذكَر الحكمة الالهية والعناية الالهية في جملة العقائد الايمانية كما ذُكِرَت القدرة على كل شيء

٣ وايضاً ان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن كقوله في يو ١٤: ٩ « من رآني فقد رأى الآب ايضاً » فينبغي اذن ان تُجعَل عقيدة واحدة في شان الآب والابن ومثلهما في ذلك الروح القدس ايضاً

٤ وايضاً ليس اقنوم الآب ادنى من اقنوم الابن واقنوم الروح القدس . وقد جُعِلَ عقائد متعددة تتعلق بالروح القدس وبالابن ايضاً . فينبغي اذن ان يُجعَل عقائد متعددة تتعلق باقنوم الآب ايضاً

٥ وايضاً كما يخص كل من اقنومي الآب والروح القدس بشيء من الافعال الالهية كذلك يخص بمثله اقنوم الابن ايضاً . وقد جُعِل في جملة

العقائد بعض الافعال المخصوصة بالآب وهو فعل الخلق وبعض الافعال المخصوصة بالروح القدس وهو التكلم بالانبياء · فينبغي اذن ان يُجعل فيها بعض الافعال الالهية المخصوصة بالابن ايضاً

٦ وايضاً ان في سر الاوخارستيا صعوبةً خاصة اعظم مما في كثير من العقائد الايمانية فكان ينبغي ان يجعل له عقيدة خاصة فيظهر اذن ان العدد الذي جُعِل للعقائد الايمانية قاصرٌ

لكن يعارض ذلك سلطان الكنيسة الذي جعل للعقائد الايمانية العدد الموضوع لها

والجواب ان يقال ان الامور الايمانية بالذات هي التي نتمتع بمعاينتها في الحياة الابدية والتي بها نتأدى الى الحياة الابدية كما مرَّ في ف ٦ · وهناك يتاح لنا معاينة امرين اللاهوت المحتجب الذي بمعاينته نصير سعداء وسر تأنس المسيح الذي به يحصل لنا الدخول الى مجد ابناء الله كما في رو ٥ وعليه قوله في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي والذي ارسلتهُ يسوع المسيح » ولهذا كان اول ما نقسم اليهِ الامور الايمانية قسمان احدهما يتعلق بعظمة اللاهوت والثاني يتعلق بسر تأنس المسيح الذي هو سر التقوى كما في ١ تيمو ٣ : ١٦ — اما عظمة اللاهوت فنُدعَى الى الايمان بثلاثة امور نتعلق بها اولها وحدانية اللاهوت وهذا تتعلق بهِ العقيدة الاولى والثاني ثالوث الاقانيم وهذا يتعلق بهِ ثلاث عقائد باعتبار الاقانيم الثلاثة والثالث الافعال الخاصة باللاهوت وهذه اولها يرجع الى وجود الطبيعة وقد وضعت له عقيدة الخلق والثاني يرجع الى وجود النعمة وقد وُضِعَت له عقيدة واحدة تتعلق بكل ما يرجع الي تقديس الانسان والثالث يرجع الى وجود المجد وقد وضعت له عقيدة اخرى تتعلق ببعث الجسد وبالحياة الابدية

فتكون العقائد المتعلقة باللاهوت سبعاً — واما ناسوت المسيح فيتعلق به سبع عقائد ايضاً تتعلق أُولاها بتأنس المسيح او بالحبل بهِ والثانية بولادته من العذراء والثالثة بتألمهِ وموتهِ ودفنهِ والرابعة بهبوطهِ الى الجحيم والخامسة بانبعاثهِ والسادسة بصعودهِ والسابعة بمجيئه للقضاء. فتكون جملة العقائد اربع عشرة — الا أن بعضهم جعلها اثنتي عشرة فقط ست منها تتعلق باللاهوت وست تتعلق بالناسوت فانهم جمعوا العقائد الثلاث المتعلقة بالاقانيم الثلاثة في عقيدةٍ واحدةٍ لان معرفة الاقانيم الثلاثة واحدة بعينها ثم قسموا العقيدة المتعلقة بفعل التمجيد الى اثنتين بعث الجسد ومجد النفس وجعلوا ايضاً عقيدتي الحبل والولادة عقيدةً واحدة

اذاً اجيب عَلَى الاول بانا نعتقد في الله بالايمان اموراً كثيرة لم يستطع الفلاسفة ان ينظروا فيها بالعقل الطبيعي كاعتقادنا اموراً تتعلق بعنايتهِ وقدرتهِ ووجوب عبادتهِ وحده وهي جميعها مندرجة في عقيدة وحدانية الله

وعَلَى الثاني بان اسم الالوهية يدل على شيءٍ من العناية كما اسلفنا في ق ١ مب ١٣ ف ٨ . والقدرة في العقلاء لا تفعل الا عن ارادةٍ ومعرفةٍ فقدرة الله اذن تتضمن على نحوٍ ما علمهُ وعنايتهُ بكل شيءٍ فلو لم يكن عالماً ومعتنياً بجميع هذه السافلات لما قدر ان يفعل فيها كل ما شاء

وعلى الثالث بان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن والروح القدس باعتبار وحدانية الذات التي تتعلق بها العقيدة الاولى واما باعتبار تمايز الاقانيم الحاصل باضافات الاصل فمعرفتنا للابن داخلةٌ من وجهٍ ما في معرفتنا للآب للزوم عدم وجود الآب اذا لم يكن له ابنٌ والروح القدس هو الرابط بينهما وبهذا الاعتبار لم يخطئ من جعل للاقانيم الثلاثة عقيدةً واحدةً . الا انهُ لما كان لكل اقنومٍ امورٌ واعتبارات تتعلق بهِ ويمكن الخطأ فيها جاز

بهذا الاعتبار ان يجعل للاقانيم الثلاثة ثلاث عقائد فان اريوس اعتقد ان الآب قديرٌ على كل شيء وازلي ولكنهُ لم يعتقد ان الابن مماثلٌ للآب ومساوٍ له في الجوهر فروئي من الضرورة جعل عقيدة خاصة لاقنوم الابن لاجل تحديد ذلك وتقريره ولهذا السبب عينه وجب وضع العقيدة الثالثة المتعلقة باقنوم الروح القدس ردًّا على مقدونيوس · — ومثل ذلك يقال ايضاً في الحبل بالمسيح وولادته وفي البعث والحيوة الابدية فانهما يجوز باعتبار ان يُدرَجا في عقيدةٍ واحدة من حيث يُقصَد بهما امرٌ واحدٌ ويجوز باعتبار آخر ان يقسما الى عقيدتين من حيث ان لكلٍ منهما صعوبةً خاصة

وعلى الرابع بانهُ يجدر بالابن والروح القدس ان يُرسَلا لتقديس الخليقة وهذا يقتضي الايمان بامورٍ كثيرة تتعلق بهِ ولهذا كانت العقائد المتعددة المتعلقة باقنوم الابن والروح القدس اكثر من العقائد المتعلقة باقنوم الآب الذي لا يُرسَل البتة كما اسلفنا في ق ١ مب ٤٣ ف ٤

وعلى الخامس بان تقديس الخليقة بالنعمة والاتمام بالمجد يحصل ايضاً بموهبة المحبة التي تُختَصُّ بالروح القدس وبموهبة الحكمة التي تُختَصُّ بالابن ولهذا كان كلا الفعلين يُسنَدان الى الابن والى الروح القدس بوجه التخصيص باعتبارين مختلفين

وعلى السادس بان سر الاوخارستيا يجوز ان يُعتبَر فيهِ امران احدهما كونهُ سرًّا وبهذا الاعتبار يشارك سائر آثار النعمة المقدِّسة والثاني وجود جسد المسيح فيهِ بطريق المعجزة وبهذا الاعتبار يندرج تحت قدرة الله على حد سائر المعجزات التي تُسنَد الى قدرة الله

الفصل التاسع

هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانونٍ

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانونٍ فان الكتاب المقدس هو ضابط الايمان الذي لا يجوز ان يزاد عليهِ او ينقض منهُ شيءٌ ففي تث ٤ : ٢ «لا تزيدوا على الكلام الذي اقوله لكم ولا تنقصوا منهُ» فلم يكن اذن جائزاً ان يوضع بعد الكتاب المقدس قانونٌ يُجعَل قاعدةً او ضابطاً للايمان

٢ وايضاً فالايمان واحدٌ كما قال الرسول في افس ٤ : ٥ · والقانون هو اعلان الايمان · فليس من الصواب اذن تعدد القوانين

٣ وايضاً ان ما يتضمنهُ القانون من الاقرار بالايمان يشمل جميع المؤمنين وليس يجدر بجميع المؤمنين ان يؤمنوا بالله بل ذلك خاصٌ بذوي الايمان المتصور · فليس من الصواب اذن ان يقال في قانون الايمان اؤمن بالهٍ واحدٍ»

٤ وايضاً ان الهبوط الى الجحيم من جملة العقائد الايمانية كما تقدم في الفصل الآنف · وهذا لم يرد ذكره في قانون الآباء · فهو اذن قاصرٌ

٥ وايضا قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ١٤ : ١ انتم تؤمنون بالله فآمنوا بي ايضاً « يقال انا نصدق بطرس او بولس ولكن لا يقال انا نؤمن الا بالله » ولما كانت الكنيسة الجامعة ايضاً شيئاً مخلوقاً لم يكن من الصواب في ما يظهر ان يقال « بكنيسة واحدة مقدسة جامعة رسولية »

٦ وايضاً انما يُوضَع القانون ليكون ضابطاً للايمان · وضابط الايمان يجب ان يعرض ويُعلَن على الجميع · فكان ينبغي اذن ان يلحن في القداس كل قانون علَى مثال قانون الآباء · فليس يظهر اذن من الصواب نظم العقائد

الايمانية في قانونٍ

لكن يعارض ذلك ان الكنيسة العامة معصومةٌ عن الخطإ لكونها مدبرةً من الروح القدس الذي هو روح الحق فقدوعد الرب تلاميذه ذلك بقوله في يو ١٦ :١٣« متى جاء ذاك الروح روح الحق فهو يرشدكم الى جميع الحق » والقانون وضع بسلطان الكنيسة العامة · فليس فيهِ اذن شيءٌ خارج عن الصواب

والجواب ان يقال ان الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يومن كما قال الرسول في عبر ١١ : ٦ ولا يمكن لاحدٍ ان يؤْمن ما لم يُدعَ الى الحق الذي يجب ان يؤْمن بهِ ولهذا كان من الضرورة نظم حق الايمان في سلكٍ واحدٍ ليتسنى دعوة الجميع اليهِ من ايسر وجهٍ مخافة ان يضل فيه احدٌ بسبب جهلهِ له وهذا السلك الذي نُظمَت فيه قضايا الايمان يسمَّى قانوناً

اذاً اجيب عَلَى الاول بان حق الايمان متفرقٌ في الكتاب المقدس وموردٌ فيهِ باساليب مختلفة وربما وردفي بعض المواضع عَلَى وجهٍ غامضٍ بحيث يقتضي استخراجه منهُ درساً طويلاً ومزاولة بعيدة وهذا لا يستطيع اليهِ سبيلاً جميع الذين يجب ان يعرفوا ذلك الحق وكثيرٌ منهم لانهماكهم في مشاغل اخرى لا يستطيعون التفرغ لهذا الدرس فكان من الضرورة ان يلخَّص من احكام الكتاب المقدس شيءٌ واضح يمكن ان يُدعَى اليهِ الجميع ليومنوا به وهذا ليس مزيداً على الكتاب المقدس بل بالاحرى مقتطفاً منهُ

وعلى الثاني بان جميع القوانين يعلَّم فيها حقٌّ واحدٌ للايمان الا انهُ حيث تنشأ الاضاليل يجب زيادة الاجتهاد في تعليم الشعب حق الايمان حتى لا يفسد المبتدعة ايمان السذج وهذا كان السبب الموجب لنظم قوانين متعددة وهي لا تختلف في شيءٍ سوى ان ما هو مندرج في احدها ضمناً يورد في الآخر باصرح وجهٍ على حسب ما كان يقتضيه اصرار المبتدعة

وعلى الثالث بان الاقرار بالايمان يورَد في القانون باسم الكنيسة كلها التي تتحد بالايمان . وايمان الكنيسة ايمانٌ متصور فان مثل هذا الايمان يوجد عند جميع اعضاء الكنيسة الذين يستحقون ان يكونوا كذلك ولهذا فالاقرار بالايمان يورد في القانون بحسب ما يلائم الايمان المتصور حتى اذا لم يكن ايمان بعض الموءمنين متصوراً يجتهدون ان يبلغوا به الى هذه الصورة

وعلى الرابع بان الهبوط الى الجحيم لم يكن قد نشأ فيه ضلال عند المبتدعة فلم يكن التصريح به ضرورياً ولهذا لم يكرَّر ذكره في قانون الآباء بل اعتُمِد على تقريره من قبل في قانون الرسل لان القانون الثاني لا ينفي الاول بل بالاحرى يفسره كما مرَّ قريباً

وعلى الخامس بان قول القانون بكنيسة مقدسة جامعة ينبغي ان يُحمَل على اعتبار ان ايماننا يتعلق بالروح القدس الذي يقدس الكنيسة فيكون معنى ذلك « اومن بروح القدس المقدس الكنيسة » غير ان الامثل والاليق بالاستعمال العام ان تحذف الباء ويقال « اصدّق كنيسةً مقدسة جامعة » كما قاله البابا لاون ايضاً

وعلى السادس بان قانون الآباء لما كان مفسراً لقانون الرسل وكان قد نُظِمَ بعد ان حصلت المجاهرة بالايمان واستتب السلام للكنيسة جعلوا يلحنونهُ علناً في القداس واما قانون الرسل الذي وُضِعَ في زمان الاضطهاد حين لم تكن حصلت المجاهرة بالايمان فكان يُتلَى سراً في صلاة السحر وصلوة العشيّ ايذاناً بالرد به على ظلام الاضاليل الماضية والمستقبلة

الفصل العاشر

في ان نظم قانون الايمان هل هو الى الحبر الاعظم

يتخطى الى العاشر بان يقال: يظهر ان نظم قانون الايمان ليس الى الحبر الاعظم

فان نظم قانونٍ جديد انما يدعو اليه تفسير العقائد الايمانية كما مرَّ في الفصل الآنف والعقائد الايمانية انما كان يدعو تكراراً الى مزيد تفسيرها في العهد العتيق بحسب تعاقب الازمنة كون حقيقة الايمان كانت تزداد ظهوراً بقدر زيادة القرب من المسيح كما مرَّ في ف ٧ · ولما كان هذا السبب قد زال في العهد الجديد لم يبقَ داعٍ الى مزيد تفسير العقائد الايمانية تكراراً · فليس يظهر اذن ان الحبر الاعظم يلي بسلطانه وضع قانون جديد

٢ وايضاً ما تحظره الكنيسة العامة تحت طائلة الحرم لا يخضع لسلطان انسانٍ · وهي قد حظرت بسلطانها تحت طائلة الحرم وضع قانونٍ جديدٍ للايمان فقد قيل في اعمال المجمع الافسوسي الاول « بعد الفراغ من تلاوة قانون المجمع النيقاوي حكم المجمع المقدس انهُ لا يجوز لاحدٍ ان يورد او يؤلف او يكتب ايماناً غير الايمان المقرر من الآباء القديسين الذين اجتمعوا في نيقية مع الروح القدس » وعُقِب ذلك بعقاب الحرم · وهذا الحكم عينه تكرر ايضاً في اعمال المجمع الخلقيدوني · فيظهر اذن ان ليس للحبر الاعظم سلطانٌ على وضع قانونٍ جديدٍ للايمان

٣ وايضاً ان اتاسيوس لم يكن حبراً اعظم بل بطريركاً على الاسكندرية ومع ذلك فقد وضع القانون الذي تلحنهُ الكنيسة فليس اذن سلطان وضع قانونٍ للايمان منحصراً في الحبر الاعظم دون سواه

لكن يعارض ذلك ان قانون الايمان وُضع في المجمع العام · والمجمع العام لا يمكن انعقاده الا بسلطان الحبر الاعظم وحده كما في كتاب الاحكام تم ١٧ · فالسلطان اذن على وضع قانونٍ للايمان منحصرٌ في الحبر الاعظم

والجواب ان يقال ان وضع قانونٍ جديد للايمان انما هو ضروري للتجافي عن الاضاليل الناشئة كما مرَّ في الفصل الآنف فاذاً انما يلي وضع قانونٍ

للايمان من يلي الحكم في الامور الايمانية حتى يعتقدها الجميع بايمانٍ جازم ٠ وهذا انما يليهِ الحبر الاعظم « الذي اليهِ تُرفَع اهم مسائل الكنيسة واعسرها» كما قيل في كتاب الاحكام تم ١٧ وعليهِ قول الرب لبطرس الذي جعله حبراً اعظم « صليت من اجلك لئلا ينقص ايمانك وانت متى رجعت فثبت اخوتك » لو ٢٢ : ٣٢ ٠ والوجه في ذلك ان الكنيسة يجب ان يكون لها كلها ايمان واحدٌ كقوله في ١ كور ١ : ١٠ « أن تقولوا جميعكم قولاً واحداً وألاَّ يكون بينكم شقاقٌ » وهذا لا يمكن رعايته الا اذا كان الخلاف الذي ينشأ في امر الايمان يُفصَل ممَّن يتولى رئاسة الكنيسة كلها فتستند الى حكمهِ وتلتزمهُ وتاخذ بهِ دون تردد ولهذا كان الحبر الاعظم وحده يلي وضع قانونٍ جديد للايمان كما يلي كل ما سوى ذلك مما يتعلق بالكنيسة كلها جمعاء كعقد مجمع عام ونحو ذلك

اذاً اجيب عَلَى الاول بان حق الايمان صريحٌ بالكفاية في تعليم المسيح والرسل الا انهُ لما كان الناس الاشرار يحرفون التعليم الرسولي وسائر الكتب المقدسة لهلاك نفوسهم كما في ٢بط ٣ : ١٦ كان من الضرورة ان يفسَّر الايمان بتعاقب الازمنة على وجهٍ ينقض الاضاليل الناشئة

وعَلَى الثاني بان حظر المجمع وحكمهُ انما يتناول الافراد الذين ليس لهم ان يحكموا شيئاً في امور الايمان فان مثل هذا الحكم الصادر من المجمع العام لم ينتفِ به سلطان المجمع الذي يليهِ عَلَى نظم قانونٍ جديد للايمان لايشتمل على ايمانٍ آخر بل عَلَى نفس الايمان السابق مع زيادة بيانٍ له فان كل مجمع اعتبر ان ما كان المجمع السابق قد اوضحهُ يجوز للمجمع الذي بعده ان يزيد في ايضاحهِ لاقتضاء ذلك بعض البدع الناشئة ٠ فذلك اذن من شأن الحبر الاعظم الذي بسلطانه ينعقد المجمع ويتقرر حكمهُ

وعلى الثالث بان اتناسيوس لم يورد ايضاحهُ للايمان بصورة قانونٍ بل بطريقة نوعٍ من التعليم كما يظهر من طريقة كلامهِ الا انهُ لما كان تعليمهُ مشتملاً بالايجاز على حق الايمان باسره قُبِل بسلطان الحبر الاعظم وجُعِل بمنزلة ضابطٍ للايمان

المبحث الثاني

في فعل الايمان الباطن — وفيهِ عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان واولاً في فعله الباطن وثانياً في فعلهِ الظاهر . اما الاول فالبحث فيهِ يدور على عشر مسائل — ١ في ان التصديق الذي هو فعل الايمان الباطن ما هو — ٢ في انهُ على كم نحوٍ يقال — ٣ في ان التصديق بشيءٍ فوق العقل الطبيعي هل هو ضروريٌ للخلاص — ٤ في ان التصديق بما يستطيع العقل الطبيعي اليه سبيلا هل هو ضروريٌ — ٥ هل من ضرورة الخلاص التصديق صريحاً ببعض الامور — ٦ هل التصديق صريحاً يتحتم على الجميع سواءً — ٧ في ان الايمان الصريح بالمسيح هل هو دائماً ضروريٌ للخلاص — ٨ في ان التصديق صريحاً بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص — ٩ في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً — ١٠ في ان قيام الدليل العقلي هل يقلل من استحقاق الايمان

الفصل الاول

في ان التصديق هل هو تفكرٌ معهُ اذعانٌ

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان التصديق ليس تفكراً معه اذعانٌ فان التفكر يفيد نظراً وبحثاً . وقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم ك ٤ ان الايمان اذعانٌ بغير بحثٍ . فالتفكر اذن لا يطلق على فعل الايمان

٢ وايضاً ان محل الايمان العقل كما سيأتي في مب ٤ ف ٢ . والتفكر هو فعل القوة المفكرة التي هي من قوى الجزء الحسي كما مرَّ في ق ١ مب ٧٨ ف ٤ . فليس الايمان اذن تفكراً

٣ وايضاً ان التصديق هو فعل العقل لان موضوعهُ الحق . ويظهر ان الاذعان ليس فعل العقل بل فعل الارادة كالموافقة كما مرّ في البحث الآنف ف ٤ . فليس التصديق اذن تفكراً معهُ اذعانٌ

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل هذا الحد للتصديق في كتاب انتخاب القديسين

والجواب ان يقال ان التفكر يطلق عَلَى ثلاثة معانٍ فيطلق اولاً بالعموم عَلَى كل نظرٍ عقلي حاصلٍ بالفعل وعليه قول اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ « اريد بالتعقل هنا ما بهِ نعقل حال تفكرنا » ويطلق ثانياً بمعنى اخص على النظر العقلي مصحوباً بشيء من البحث قبل استكمال العقل بتعين المشاهدة وعليه قول اوغسطينوس في الثالوث ك ١٥ « ليس يقال لابن الله فكر الله بل كلمة الله فان فكرنا متى تادى الى ما نعلمه واستكمل بهِ فهو كلمتنا الحقيقية فينبغي ان نتصوَّر كلمة الله مجردةً عن التفكر لا لان فيها شيئاً غير مستكمل بالصورة فيمكن استكماله بها » وبهذا المعنى يكون التفكر بالخصوص هو حركة النفس المتدبرة قبل استكمالها بمشاهدة الحق التامة الا انهُ اذ كان يجوز ان تكون هذه الحركة للنفس المتدبرة اما نحو مقاصد كلية مما هو الى الجزء العقلي واما نحو مقاصد جزئية مما هو الى الجزء الحسي كان المراد بالتفكر بالمعنى الثاني فعل العقل المتدبر وبالمعنى الثالث فعل القوة المفكرة — فان أُخذ التفكر عَلَى وجه العموم بالمعنى الاول لم يكن قولنا تفكرٌ معهُ اذعانٌ جامعاً لحقيقة التصديق كلها فان من ينظر ايضاً في ما يعلمهُ او يعقله فهو بهذا المعنى يتفكر مع اذعانٍ . اما ان أُخذ التفكر بالمعنى الثاني فيكون قولنا ذلك جامعاً لكل حقيقة الفعل الذي هو التصديق فان من الافعال العقلية ما يتضمن اذعاناً جازماً دون هذا التفكر كما لو نظر ناظرٌ في ما يعلمهُ او

يتعقله لان مثل هذا النظر يكون كاملاً ومنها ما يتضمن تفكراً غير كامل دون اذعان جازم سواء تردد بين الطرفين دون ان يترجح لاحدهما كما يحدث للمرتاب او ترجح لاحدهما ولكنهُ لم يجزم بهِ لدليل ضعيف كما يحدث للسيء الظن او ترجح لاحدهما مع الخوف من الآخر وهو ما يحدث لذي الرأسيء. وفعل التصديق يترجح لاحد الطرفين مع الجزم به وبهذا يوافق المصدق العالم والمتعقل ولكن معرفتهُ ليست مستكملة بالمشاهدة الجلية وبهذا يوافق ذا الريب والظن والرأسيء · فيكون المصدق اذن هو الذي يفتكر مع اذعان وبذلك يفترق فعل التصديق عن جميع افعال العقل التي تتعلق بالحق او الباطل

اذاً اجيب على الاول بان الايمان ليس فيه محلٌ لبحث العقل الطبيعي لاثبات ما يُصدَّق بهِ بالبرهان الا ان فيهِ محلاً للبحث عما يحمل الانسان على التصديق ككونه موحىً من الله او مثبتاً بالمعجزات

وعلى الثاني بان التفكر ليس يؤخذ هنا بمعنى فعل القوة المفكرة بل باعتبار كونه فعل العقل كما تقدم

وعلى الثالث بان فهم المصدق ليس يترجح لاحد الطرفين بالعقل بل بالارادة فالمراد اذن هنا بالاذعان فعل الفعل من حيث يترجح لاحد الطرفين بالارادة

الفصل الثاني

هل من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله فان للملكة الواحدة فعلاً واحداً · والايمان ملكة واحدة لكونهِ فضيلة واحدة · فليس من الصواب اذن ان يجعل لهُ افعالٌ متعددة

٢ وايضاً ما كان عاماً لجميع افعال الايمان لا ينبغي جعلهُ فعلاً خاصاً لهُ· ونحن نجد تصديق الله عاماً لجميع افعال الايمان لاستناد الايمان الى الحق الاول· فيظهر اذن ان ليس من الصواب جعلهُ فعلاً مميزاً لسواه من افعال الايمان

٣ وايضاً ما يشترك فيه غير المؤمنين ايضاً لا يجوز ان يُجعَل فعلاً للايمان · والتصديق بوجود الله يشترك فيهِ غير المؤمنين ايضاً · فلا ينبغي اذن ان يُجعَل في جملة افعال الايمان

٤ وايضاً ان التحرك نحو الغاية هو من افعال الارادة التي موضوعها الخير والغاية· والتصديق ليس من افعال الارادة بل من افعال العقل· فلا ينبغي اذن ان يُجعَل التصديق لله الذي يفيد حركة الى الغاية فصلاً مميزاً لهُ عن سائر افعال التصديق

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس اورد هذه القسمة في خط في كلام الرب وفي تفسير يوحنا

والجواب ان يقال ان فعل كل قوة او ملكة يعتبر من حيث نسبتها الى موضوعها وموضوع الايمان يجوز اعتباره من ثلاثة اوجه فانهُ لما كان التصديق من افعال العقل باعتبار كونهِ متحركاً للاذعان من الارادة كما مرَّ في الفصل الآنف جاز ان يُعتبَر موضوع الايمان اما من جهة العقل او من جهة الارادة المحركة له فان اعتبر من جهة العقل جاز ان يُعتبَر فيهِ امران كما مرَّ في مب١ ف١ احدهما الموضوع المادي للايمان وبهذا الاعتبار يُجعل التصديق بالله من افعال الايمان اذ لسنا ندعى الى الايمان بشيء الا من حيث يرجع الى الله كما مرَّ هناك ايضاً والثاني حقيقة الموضوع الصورية التي هي بمنزلة واسطة للاذعان لهذا الموضوع وبهذا الاعتبار يُجعَل تصديق الله من افعال الايمان لان الموضوع الصوري للايمان هو الحق الاول الذي عليهِ يبني الانسان اذعانهُ لما يؤمن به

كما مرَّ في الموضع المشار اليهِ · وان اعتبر ثالثاً موضوع الايمان من حيث يتحرك العقل من الارادة جُعل بهذا الاعتبار التصديق لله من افعـال الايمان فان الحق الاول من حيث يتضمن حقيقة الغاية تتعلق بهِ الارادة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان هذه الافعال الثلاثة لا يراد بهـا افعالٌ للايمان مختلفة بل شيء فعل واحدٌ بعينهِ تختلف نسبتهُ الى موضوع الايمان

وبهذا ايضاً يتضح الجواب عَلَى الثاني

وعلى الثالث بان غير المؤْمنين لا يشتركون في التصديق بالله من الوجه الذي بهِ يُجعَل فعلاً للايمان فانهم لا يصدقون بوجود الله في الصفات التي يعينها الايمان فلا يكون تصديقهم بالله حقيقياً فـان مجرد الجهل بشيء من الموجود البسيط جهلٌ بهِ كله كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٩

وعَلَى الرابع بان الارادة تحرك العقل وسائر قوى النفس نحو الغايـة كما اسلفنا في ق ١ مب ٨٢ ف ٤ وبهذا الاعتبار يُجعَل التصديق لله من افعال الايمان

الفصل الثالث

في ان التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروريٌ للخلاص

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان التصديق الايماني ليس ضرورياً للخلاص اذ يظهر انهُ يكفي لخلاص كل شيء وكماله ما يناسبهُ بحسب طباعه· والامور الايمانية مجاوزة لعقل الانساني الطبيعي لعـدم ظهورها كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ · فيظهر اذن ان التصديق الايماني ليس ضرورياً للخلاص

٢ وايضاً خطرٌ عَلَى الانسان ان يذعن لامورٍ لا يستطيع ان يحكم بصحة او بطلان ما يُعرَض عليهِ منها كقوله في ايوب ١٢ : ١١ « اليست الاذن

تحكم على الاقوال » · ويتعذر على الانسان ان يحكم في الامور الايمانيــة اذ ليس يمكن له ان يردها الى المبادىء الأولى التي بها نحكم في كل شيء ففي تصديقه بها خطرٌ عليهِ · فليس التصديق اذن ضروريًا للخلاص

٣ وايضًا ان خلاص الانسان قــائم بالله كقوله في مز ٣٦ : ٣٩ « خلاص الصديقين من الرب » وغير منظورات الله قد أُبصرت اذ أُدركت بالمبروآت وكذلك قدرتهُ الازلية وألوهته » كما في رو ١ : ٢٠ · وما يُبصَر بالعقل فليس موضوعًا للتصديق الايماني · فليس اذن من ضرورة الخلاص ان يصدق الانسان ببعض الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٦ « بغير ايمانٍ لا يستطيع احدٌ ان يرضي الله »

والجواب ان يقال انا نجد في جميع الطبائع المترتبة ان كمال الطبيعة السفلى يحصل عن امرين احدهما ما كان بحسب حركتها الخاصة والثاني ما كان بحسب حركة الطبيعة العليا كما ان الماء بحركتهِ الخاصة يتحرك الى المركز وبحركة القمر يتحرك بالمد والجزر حول المركز وكذلك افلاك الكواكب فانها تتحرك بحركاتها الخاصة من المغرب الى المشرق ولكنها بحركة الفلك الاول تتحرك من المشرق الى المغرب · والطبيعة الناطقة المخلوقة لها وحدها الى الله نسبة بلا توسطٍ لان سائر المخلوقات لا تتصل بشيء كلي بل بشيء جزئي فقط لاشتراكها في الخيرية الالهية اما بالوجود فقط كالجماد او بالحيوة وادراك الجزئيات ايضًا كالنبات والبهيم واما الطبيعة الناطقة فمن حيث تدرك حقيقة الخير والموجود الكلية لها الى المبدإ الكلي للوجود نسبة بلا توسط · فكمال الخليقة الناطقة اذن لا يقوم بما يلائمها في طبعها فقط بل بمــا يحصل لها ايضًا من المشاركة في الخيرية الالهية على وجهٍ فائق الطبع ولهذا مرَّ لنا ايضًا

في ق ١ مب ١٢ ف ١ ان سعادة الانسان القصوى قائمة بمشاهدة الله على وجهٍ فائق الطبع · والانسان لا يستطيع ان يبلغ هذه المشاهدة الا بطريق التعلُّم من الله كقوله في يو ٦ : ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلَّم يقبل اليَّ» وهذا العلم لا يشترك فيهِ الانسان دفعةً بل تدريجاً عَلَى حسب مقتضى طباعهِ · وكل متعلمٍ على هذا النحو يجب ان يصدق بانهُ يبلغ العلم الكامل فقد قال الفيلسوف ايضاً في كتاب المغالطة «يجب عَلَى المتعلم ان يصدّق» فلا بد اذن لبلوغ الانسان كمال المشاهدة القائمة بها السعادة ان يصدق الله تصديق التلميذ لمعلمهِ

اذاً اجيب على الاول بانهُ لما كانت طبيعة الانسان تتوقف على طبيعةٍ اعلى لم تكن المعرفة الطبيعية كافية لكمالها بل لا بد لذلك من معرفةٍ فائقة الطبع كما تقدم

وعلى الثاني بانهُ كما ان الانسان يذعن للمبادىء بالنور العقلي الطبيعي كذلك الانسان الفاضل يحكم بملكة الفضيلة حكماً مستقيماً عَلَى ما يلائم تلك الفضيلة وعلى هذا النحو ايضاً يذعن الانسان بنور الايمان المفاض عليهِ من الله للامور الايمانية لا لما يضادها فاذاً ليس من خطرٍ «او قضاء على الذين في المسيح يسوع» (روِ ٨ : ١) وهم مستنيرون منهُ بالايمان

وعَلَى الثالث بان اكثر غير منظورات الله يدركها الايمان ادراكاً اعلى من ادراكها بالعقل الطبيعي الذي يتأدى من المخلوقات الى الله وعليهِ قوله في سي ٣ : ٢٥ «قد أُطلعتَ عَلَى اشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان»

الفصل الرابع

في ان التصديق بما يمكن اثباتهُ بالعقل الطبيعي هل هو ضروريٌ

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي ليس ضرورياً فان اعمال الله انزه من اعمال الطبيعة عن ان يكون فيها

شيء بغير فائدة · وما يمكن فعله بواحدٍ فلا فائدة في زيادة آخر له · فما يمكن اذن ادراكه بالعقل الطبيعي فلا فائدة من التصديق بهِ بالايمان

٢ وايضاً انما يجب التصديق بما يتعلق بهِ الايمان · والعلم والايمان لا يتعلقان بواحدٍ بعينهِ كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٥ · فاذاً لان العلم يتعلق بكل ما يمكن ادراكه بالعقل الطبيعي يظهر عدم وجوب التصديق بما يُثبَت بالعقل الطبيعي

٣ وايضاً يظهر ان لجميع المعلومات حكماً واحداً فاذا دعي الانسان الى التصديق ببعضها فبجامع الحجة يجب ان يصدق بها كلها وهذا باطلٌ · فليس من الضرورة اذن التصديق بما يمكن ادراكه بالعقل الطبيعي

لكن يعارض ذلك انهُ لا بد من التصديق بان الله واحدٌ وليس بجسمٍ وهذا يثبتهُ الفلاسفة بالعقل الطبيعي

والجواب ان يقال من الضروري للانسان ان يصدق لا بما فوق العقل فقط بل بما يمكن ادراكهُ بالعقل ايضاً وذلك لثلاثة اوجهٍ اما اولاً فلكي يتيسر للانسان ان يدرك الحق الالهي من اسرع وجه فان العلم الذي يتكفل باثبات وجودالله وسائر صفاتهِ انما يتعلمهُ الناس بعد ان يكونوا قد تعلموا علوماً اخرى كثيرة فيلزم ان لا يبلغ الانسان الى معرفة الله الا بعد زمان طويل من عمره واما ثانياً فلكي تكون معرفة الله اعم فان كثيراً من الناس لا يتيسر لهم الاستفادة من العلم اما لضعفٍ في عقولهم واما لما يستغرق اوقاتهم من المشاغل الأُخرى او من ضروريات المعيشة او لتوانيهم في تحصيل العلم فان لم تحصل لهم معرفة الامور الالهية بالايمان حُرموا معرفة الله لا محالة واما ثالثاً فلحصول اليقين فان العقل البشري يزل كثيراً في الامور الالهية بدليل ان الفلاسفة الذين دققوا النظر الطبيعي في الامور البشرية اخطأُوا الصواب في كثيرٍ منها

وذهبوا فيها مذاهب متضاربة فلكي تكون معرفة الناس للامور الالهية يقينية لا ريب فيها وجب ان يتعلموها بطريق الايمان معتقدين انها موحاةٌ من الله المنزه عن الكذب

اذًا اجيب على الاول بان الجنس البشري لا يكتفي بنظر العقل الطبيعي في ادراك الامور الالهية حتى التي يمكن اثباتها بالعقل فلم يكن التصديق بها دون فائدة

وعلى الثاني بان العلم والايمان انما لا يجوز تعلقهما بواحدٍ بعينه عند واحد بعينه والاَّ فان ما يعلمهُ واحدٌ يجوز ان يُصدق بهِ آخر كما مرَّ في الموضع المشار اليهِ في الاعتراض

وعلى الثالث بانهُ اذا كانت جميع المعلومات سواءً من جهة العلم فليست سواءً في توجيهها نحو السعادة ولهذا يُطلَب التصديق بها كلها على السواء

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يجب عليهِ ان يصدق بشيءٍ صراحةً

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان لا يجب عليهِ ان يصدق بشيءٍ صراحةً اذ ليس يجب على احد ما ليس مقدوراً له · والتصديق بشيءٍ صراحةً ليس مقدوراً للانسان ففي رو ١٠ « كيف يصدقون من لم يسمعوا و كيف يسمعون بلا مبشر و كيف يبشّرون ان لم يُرسَلوا » فليس يجب اذن على الانسان ان يصدق بشيءٍ صراحةً

وايضاً كما نتوجه نحو الله بالايمان كذلك نتوجه نحوه بالمحبة · وليس يجب على الانسان رعاية وصايا المحبة بل يكفي مجرد استعداد النفس لها كما هو ظاهرٌ في وصية الرب الواردة في متى ٥ : ٣٩ بقوله « من لطمك على خدٍ

واحد يحول له الآخر» على ما فسره اوغسطينوس في كتاب خطبة الرب في الجبل فلا يجب اذن على الانسان ان يصدق بشيء صراحةً بل يكفي ان تكون نفسه مستعدةً للتصديق بما يوحيهِ الله

٣ وايضاً ان حسن الايمان قائمٌ بنوعٍ من الطاعة كقوله في رو ١: ٥: «لطاعة الايمان في جميع الامم» وفضيلة الطاعة لا تقتضي في الانسان رعاية وصايا معينة بل يكفي ان تكون نفسه مستعدة للطاعة كقوله في مز ١١٨: ٦٠: «انا مستعدٌ ولست متردداً لان احفظ وصاياك» فيظهر اذن انهُ يكفي للايمان ايضاً ان تكون نفس الانسان مستعدةً للتصديق بما قد يوحيهِ الله اليه دون ان يصدق بشيء صراحةً

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١: ٦ «الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يؤمن بانهُ كائن وانهُ يثيب الذين يبتغونهُ»

والجواب ان يقال ان وصايا الناموس التي يجب على الانسان امتثالها تتعلق بافعال الفضائل التي هي السبيل المؤدي الى الخلاص · وفعل الفضيلة يُعتبَر بحسب نسبة الملكة الى موضوعها كما مرَّ في ف ٢ · وموضوع كل فضيلة يجوز ان يُعتبَر فيهِ امران ما هو موضوع الفضيلة اولاً وبالذات وهذا لا بد منهُ في كل فعل من افعال الفضيلة وما له نسبة عرضية او تبعية الى حقيقة الموضوع الخاصة كما ان اقتحام المهالك والمخاطرة بالنفس في الهجوم على الاعداء لاجل المصلحة العامة يرجع اولاً وبالذات الى موضوع الشجاعة واما حمل الانسان السلاح او ضربهُ بالسيف في الحرب العادلة او فعله نحو ذلك فانهُ يرجع الى موضوع الشجاعة ولكن بالعرض · فتعليق فعل الفضيلة اذن بموضوعها الاوَّلي والذاتي هو من ضرورة الوصية كفعل الفضيلة واما تعليقه بما له نسبةٌ عرضية او ثانوية الى موضوعها الاوَّلي والذاتي فليس من ضرورة

الوصية الا باعتبار ظرف المكان والزمان

اذا تقرر ذلك وجب ان يُعلَم ان الموضوع الذاتي للايمان هو ما بهِ يصير الانسان سعيداً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ اما سائر ما ورد بالوحي في الكتاب نحو ان ابراهيم كان له ابنــان وان داود كان ابن يسّى واشباه ذلك فنسبتهُ الى موضوع الايمان عرضية وثانوية فموضوعات الايمان الأُولى التي هي العقائد الايمانية يجب على الانسان ان يصدق بها صراحةً كما يجب ان يكون مؤمناً واما الموضوعات الأُخرى فليس يجب عليه ان يصدق بها صراحةً بل ضمناً او استعداداً اي من حيث يجب ان يكون مستعداً للتصديق بكل مــا ورد في الكتب المنزلة وانما يجب عليه ان يصدق بها صراحةً متى تحقق انها مندرجة في تعليم الايمان فقط

اذاً اجيب على الاول بانه اذا قيل ان الانسان يقدر عَلَى شيء من دون معونة النعمة فهو يجب عليهِ امورٌ كثيرة ليست مقدورةً له من دون النعمة المُنعشة كمحبة الله والقريب وكالتصديق بالعقائد الايمانية عَلَى ان هذا يقدر عليهِ الانسان بمعونة النعمة ومن يؤْتيهِ الله هذه المعونة فانما يؤْتيه اياهــا برحمته ومن لا يؤْتيهِ اياها فانما يؤْتيهِ اياها بعدلهِ عقاباً على خطيئةٍ سابقة وهي الخطيئة الاصلية في الاقل كما قال اوغسطينوس في كتاب التأْديب والنعمة

وعلى الثاني بان الانسان يجب عليــهِ ان يحب عَلَى وجه التعيين ذينك الموضوعين اللذين هما الموضوعان الذاتيان للمحبة وهما الله والقريب · عَلَى ان الاعتراض متجه عَلَى وصايا المحبة التي ترجع الى موضوع المحبة بنوعٍ من التبعية

وعلى الثالث بان فضيلة الطاعة تقوم حقيقة في الارادة فيكفي لفعل الطاعة استعداد الارادة لامتثال الوصايا بالاجمال فــان هذا الاستعداد هو

موضوع الطاعة الاولي والذاتي واما خصوص هذه الوصية او تلك فانما يرجع الى موضوع الطاعة الاولي والذاتي عرضاً او تبعاً

الفصل السادس

هل يجب على الجميع سواءً ان يكون لهم ايمان صريح

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجب على الجميع سواءً ان يكون لهم ايمان صريحٌ فان ما كان ضرورياً للخلاص فهو واجب على الجميع كما هو ظاهرٌ في وصايا المحبة · والتصريح بما يجب الايمان بهِ ضروريٌّ للخلاص كما مرَّ في الفصل الآنف · فيجب اذن عَلَى الجميع سواءً ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

٢ وايضاً ليس ينبغي ان يُمتحَن احدٌ في ما لا يجب عليهِ ان يؤمن بهِ صراحةً · وقد يُمتحَن السذج ايضاً احياناً في ادنى العقائد الايمانية · فيجب اذن عَلَى الجميع ان يؤمنوا بكل شيءٍ صراحةً

٣ وايضاً اذا لم يجب على الصغار ان يكون لهم ايمانٌ صريحٌ بل ضمنيٌّ فقط وجب ان يكون ايمانهم داخلاً ضمناً في ايمان الكبار · ولا يخفى ما في ذلك من الخطر لجواز ضلال اولئك الكبار · فيظهر اذن ان الصغار ايضاً يجب ان يكون ايمانهم صريحاً وانهُ من ثم يجب عَلَى الجميع سواءً ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١ : ١٤ «كانت البقر تحرث والاتن ترعى بجانبها» اي ان الصغار المعبر عنهم بالاتن يجب ان يتبعوا في امور الايمان الكبار المعبر عنهم بالبقر كما فسر ذلك غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٢

والجواب ان يقال ان التصريح بالامور الايمانية يحصل بالوحي الالهي لان الامور الايمانية تفوق العقل الطبيعي · والوحي الالهي يبلغ الى الادنين بالاعلين عَلَى نحوٍ من الترتيب كما يبلغ الى الناس بالملائكة والى الملائكة

الادنين بالملائكة الاعلين على ما اوضحهُ ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية وعلى هذا النحو التصريح بالايمان فانهُ يجب ان يبلغ الى صغار الناس بكبارهم · ولهذا فكما ان الملائكة الاعلين الذين ينيرون الادنين هم اتم علماً بالامور الالهية من الملائكة الادنين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ كذلك الناس الاعلون الموكلون بتثقيف غيرهم يجب ان يكونوا اكمل علماً بالامور الايمانية واصرح ايماناً

اذاً اجيب على الاول بان التصريح بالامور الايمانية ليس ضرورياً لخلاص الجميع على السواء فان الكبار الموكول اليهم تعليم الآخرين يجب ان يؤمنوا صراحةً باكثر مما يجب ان يؤمن بهِ كذلك غيرهم

وعلى الثاني بان السذَّج لا يجب ان يُمتحنوا في دقائق الايمان الا متى تُوهِّم تطرق الفساد اليهم من المبتدعة الذين من عادتهم ان يفسدوا ايمان السذج في ما يُرجع الى دقائق الايمان · على انهم اذا وجدوا على غير هدًى في هذه الدقائق لمجرد سذاجتهم لا لتشبثهم بالتعليم الفاسد فلا يؤاخذون بذلك

وعلى الثالث بان ايمان الصغار لايدخل ضمناً في ايمان الكبار الا بناءً على تشبث الكبار بالتعليم الالهي وعليه قول الرسول في ١ كور ٤ : ١٦ « اقتدوا بي كما اقتدي انا بالمسيح » فليست اذن المعرفة البشرية هي قاعدة الايمان بل الحق الالهي فان ضل فيهِ بعض الكبار فليس ذلك قادحاً في ايمان السذج الذين يعتقدون انهم على الايمان المستقيم الا اذا تشبثوا باضاليلهم على وجه الخصوص خلافاً لايمان الكنيسة العامة التي يمتنع ضلالها لقوله تعالى في لو ٢٢ : ٣٢ « صليت من اجلك يا بطرس لئلا ينقص ايمانك »

الفصل السابع

في ان الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروريٌّ لخلاص الجميع

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بسر المسيح ليس ضرورياً لخلاص الجميع اذ ليس يجب على الانسان ان يؤمن صريحاً بما يجهله الملائكة لان التصريح بالايمان يحصل بالوحي الالهي الذي انما يُبلّغهُ الناس بواسطة الملائكة كما مرَّ في الفصل الآنف · وقد جهل الملائكة ايضاً سر التجسد فكانوا يسألون في مز ٢٣ « من هذا ملك المجد » وفي اش ٦٣ « من ذا الآتي من آدوم » كما فسر ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧٠ فليس يجب اذن على الناس ان يؤمنوا صريحاً بسر التجسد

٢ وايضاً من المقرر ان يوحنا المعمدان كان من الكبار وقريباً جداً من المسيح وهو الذي قال عنهُ الرب في متى ١١ : ١١ انه « لم يقم في مواليد النساء اعظم منهُ » ويظهر ان يوحنا المعمدان لم يعرف صريحاً سر المسيح بدليل سؤاله اياه « أأنت الآتي ام ننتظر آخر » كما في متى ١١ : ٣ · فالايمان الصريح بالمسيح لم يكن اذن واجباً ولا على الكبار ايضاً

٣ وايضاً ان كثيراً من الوثنيين فازوا بالخلاص بواسطة الملائكة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ · ويظهر ان الوثنيين لم يكونوا مؤمنين بالمسيح لا صريحاً ولا ضمناً اذ لم يُوحَ اليهم بشيء · فيظهر اذن ان الايمان الصريح بسر المسيح لم يكن ضرورياً لخلاص الجميع

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة « الايمان الصحيح هو الذي بهِ نعتقد ان ليس انسان كبيراً كان او صغيراً في السن ينجو من داء الموت وتبعة الخطيئة الا يسوع المسيح الوسيط الوحيد بين الله والناس »

والجواب ان يقال انما يرجع حقيقةً وبالذات الى موضوع الايمان ما به يدرك الانسان السعادة كما مرَّ في ف ٥ ومب ١ ف ٦ والسبيل الذي بهِ يبلغ الناس السعادة هو سر تجسد المسيح وتألمهِ ففي اع ٤ : ١٢ « ليس اسمٌ آخر ممنوحاً للناس بهِ ينبغي ان نخلص » ولهذا وجب على الجميع في كل زمانٍ ان يومنوا على نحوٍ ما بسر تجسد المسيح ولكنهم كانوا يختلفون في ذلك باختلاف الازمنة والاشخاص فان الانسان كان قبل حالة الخطيئة مؤمناً صريحاً بتجسد المسيح من حيث كان الغرض منهُ منتهى المجد لا الانقاذ من الخطيئة بالتألم والبعث اذ لم يكن للانسان سابقة علم بالخطيئة المستقبلة وقد كان له سابقة علمٍ بتجسد المسيح عَلَى ما يظهر من قوله في تك ٢ : ٢٤ « يترك الرجل اباه وامهُ ويلزم امرأته » وقال الرسول في افس ٥ : ٣٢ « ان هذا لسرٌ عظيمٌ في المسيح والكنيسة » ولا يُتصوَّر ان الانسان الاول كان جاهلاً لهذا السر — واما بعد الخطيئة فقد آمن الناس صريحاً بسر المسيح لا من حيث التجسد فقط بل من حيث التألم والبعث اللذين بهما نجو الجنس البشري من الخطيئة والموت ايضاً والا لما رمزوا الى تألم المسيح ببعض القرابين قبل الناموس وتحت الناموس وقد كان الكبار يعرفون صريحاً مدلول هذه القرابين واما الصغار فقد كان لهم بها معرفةٌ غير جلية فانهم كانوا يعتقدون انها رُسِمَت من الله رمزاً الى المسيح الآتي · وكلما كانوا اقرب الى زمان المسيح كانوا اجلى معرفةً بما يرجع الى اسرارهِ كما مرَّ في مب ١ ف ٧ — واما بعد زمان اعلان النعمة فيجب عَلَى الكبار والصغار ان يؤمنوا صريحاً باسرار المسيح وخصوصاً تلك التي تقام لها في الكنيسة اعيادٌ احتفالية وتُعلَن عَلَى العموم كالتي تتعلق بها عقائد التجسد التي مرَّ عليها الكلام في مب ١ ف ٨ · واما غيرها من الاعتبارات الدقيقة المتعلقة بعقائد التجسد فيجب على البعض ان يؤمنوا بهِ بصراحةٍ تتفاوت في

الكثرة والقلة بحسب ما يلائم حال كلٍ منهم وخطته

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الملائكة لم يجهلوا بالكلية سر ملكوت الله كما قال اوغسطينوس في شرح تك ك ٥ لكن حصل لهم بوحي المسيح معرفةٌ اتمُّ ببعض حقائق هذا السر

وعَلَى الثاني بان يوحنا المعمدان لم يسأل عن مجيء المسيح في الهيئة البشرية كانهُ كان يجهل ذلك فانهُ قد اعترف بهِ صريحاً بقوله « انا عاينت وشهدت ان هذا هو ابن الله » كما في يو ١ : ٣٤ فهو لم يقل « أأنت أتيتَ » بل قال « أأنت الآتي » اي الذي ستأتي فسؤاله عن المستقبل لا عن الماضي. وكذلك لا نسلم انهُ كان يجهل ان المسيح سياتي ليتألم فانهُ قال قبل ذلك « هوذا حمل الله الذي يرفع خطايا العالم » منبئاً بتضحيتهِ المستقبلة وهذا كان انبأ بهِ قبله غيره من الانبياء وخصوصاً اشعيا ٥٣ . فيجوز اذن ان يقال ان سؤاله كان لجهله ما اذا كان مزمعاً ان ينزل بذاتهِ الى الجحيم كما قال غريغوريوس في خط ٢٦ عَلَى الانجيل فهو كان يعلم ان قوة تألمهِ لتناول حتى المسجونين في الجحيم كقوله في زكريا ٩ : ١١ « وانتِ ايضاً بدم عهدكِ أطلقتِ الاسرى من الجب الذي لا ماء فيهِ » وهو لم يكن واجباً عليهِ ان يؤمن صريحاً بانهُ كان مزمعاً ان ينزل بذاتهِ قبل وقوع ذلك — او يقال ان سؤاله لم يكن ناشئاً عن شك او جهلٍ بل عن تقىً كما قال امبروسيوس في في تفسير لوقا — او يقال ايضاً انهُ لم يسأل لكونهِ كان جاهلاً بل ليثبت ذلك لتلاميذه من نفس المسيح كما قال فم الذهب في خط ٣٦ عَلَى متى . ولهذا اجاب المسيح ايضاً بفعل الآيات لتعليم التلاميذ

وعَلَى الثالث بان كثيراً من الوثنيين أُوحي اليهم بشأن المسيح كما يظهر مما انبأوا بهِ قبل حدوثهِ فقد قيل في ايوب ١٩ : ٢٥ « اني لعالمٌ بان فاديَّ

حيٌّ » وسيبيلاً ايضاً انبأت بامورٍ تتعلق بالمسيح قبل وقوعها كما قال اوغسطينوس في رده عَلَى فوسطوس ك ١٣ وقد ورد ايضاً في اخبار الرومانيين انه في عهد الملك قسطنطين وامهِ ايرينا وُجِد قبرٌ كان مُضجعاً فيهِ انسان عَلَى صدرهِ صفيحةٌ من ذهب مكتوبٌ عليها « سيولد المسيح من عذراء وانا أُومن به · ايتها الشمس سترينني ثانيةً في ايام ايرينا وقسطنطين » — واذا كان قد فاز بالخلاص بعضٌ ممن لم يُوحَ اليهم بشيءٍ فلم يفوزوا بهِ بغير ايمانٍ بالوسيط فان هولاء وان لم يكن لهم ايمان صريحٌ كان لهم ايمان مندرجٌ ضمناً في العناية الالهية لاعتقادهم ان الله يخلص الناس بالطرق التي تروق له وعلى حسب ما يوحى الى الذين يدركون الحق كقوله في ايوب ٣٥ : ١١ « الذي رفعنا عَلَى بهائم الارض علماً »

الفصل الثامن

في ان الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص

يُتخطَّى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بالثالوث لم يكن من ضرورة الخلاص فقد قال الرسول في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانهُ كائنٌ وانهُ يثيب الذين يبتغونهُ » وهذا يمكن الايمان بهِ من دون الايمان بالثالوث · فلم يكن اذن واجباً الايمان الصريح بالثالوث

٢ وايضاً قال الرب في يو ١٧ : ٦ « يا أبتِ قد اعلنت اسمك للناس » وقال اوغسطينوس في تفسير ذلك « ليس ذلك الاسم الذي بهِ تدعى الله بل الذي به تدعى أبي » ثم عقب ذلك بقوله « ان اسم الله من حيث قد كوَّن هذا العالم معروف عند جميع الامم ومن حيث لا يجوز ان يُشرَك الآلهة الكذبة في عبادتهِ معروفٌ في اليهود واما من حيث هو ابو هذا المسيح الذي به يرفع خطيئة العالم فهو الذي كان محتجباً من قبل واعانهُ الآن لهم » · فلم يكن

اذن يُعرَف قبل مجيء المسيح انهُ يوجد في الالوهة ابوةٌ وبنوةٌ فلم يكن اذن يؤمن صريحاً بالثالوث

٣ وايضاً انما يجب ان نؤمن صريحاً في الله بما هو موضوع السعادة · وموضوع السعادة هو الخيرية العظمى · وهذه يمكن تصورها في الله من دون ان يتصور فيهِ ايضاً اقانيم متمايزة · فالايمان الصريح بالثالوث لم يكن اذن ضرورياً

لكن يعارض ذلك انهُ قد صُرِّحَ بثالوث الاقانيم في العهد العتيق عَلَى انحاء شتى كقوله في بدء سفر التكوين بياناً للثالوث « لنصنع الانسان عَلَى صورتنا ومثالنا » فالايمان اذن بالثالوث كان ضرورياً منذ البدء

والجواب ان يقال لا يمكن ان يؤمَن صراحةً بسر المسيح من دون الايمان بالثالوث لان سر المسيح يدخل فيهِ ان ابن الله اتخذ جسداً وانهُ جدد العالم بنعمة الروح القدس وانهُ ايضاً حُبِلَ بهِ من الروح القدس وعليهِ فكما ان سر المسيح آمن بهِ قبل المسيح الكبار صريحاً والصغار ضمناً ومن وراء حجابٍ على نحوٍ ما كذلك سر الثالوث ايضاً ولهذا ايضاً يجب عَلَى الجميع بعد زمان اعلان النعمة ان يؤمنوا صريحاً بسر الثالوث · وجميع الذين تتجدد ولادتهم في المسيح انما يظفرون بذلك بدعوة الثالوث كقوله في متى ٢٨ : ١٩ « اذهبوا وعلّموا كل الامم معمدين اياهم باسم الآب والابن والروح القدس »

اذاً اجيب على الاول بان الايمان الصريح بذينك الامرين في الله كان ضرورياً في كل زمان وللجميع ولكنهُ لم يكن كافياً في كل زمانٍ وللجميع

وعَلَى الثاني بان الايمان بالثالوث كان قبل مجيء المسيح محتجباً في ايمان الكبار ولكن المسيح قد اعلنهُ للعالم بواسطة الرسل

وعَلَى الثالث بان خيرية الله العظمى اذا اعتُبِر تصورها بآثارها في هذه الحيوة امكن تصورها من دون ثالوث الاقانيم اما اذا اعتبر تصورها في ذات الله من حيث يُعايَن من السعداء فلا يمكن تصورها من دون ثالوث الاقانيم · وايضاً فان رسالة الاقانيم هي التي تبلغنا السعادة

الفصل التاسع

في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان فعل الايمان لا يستحق ثواباً فان مبدأ استحقاق الثواب هو المحبة كما اسلفنا في اول الثاني مب ١١٤ ف ٤ · والايمان متقدمٌ على المحبة كالطبيعة · فاذاً كما ان فعل الطبيعة لا يستحق ثواباً (فانا لا نستحق ثواباً عَلَى افعالنا الطبيعية) كذلك فعل الايمان ايضاً

٢ وايضاً ان التصديق الذي هو فعل الايمان وسطٌ بين الرأي والعلم او النظر في المعلومات · والنظر العلمي لا يستحق ثواباً ومثله الرأي ايضاً · فكذا التصديق ايضاً لا يستحق ثواباً

٣ وايضاً من يصدق بشيء فاما ان يكون له علةٌ كافية تبعثهُ على التصديق اولا فان كان له باعث كافٍ على التصديق فلا يظهر انهِ يستحق بذلك ثواباً اذ لم يبقَ له خيار التصديق وعدمهِ وان لم يكن له باعثٌ كافٍ على التصديق كان تصديقهُ من قبيل خفة العقل كقوله في سي ١٩ : ٤ « من اسرع الى التصديق فهو خفيف العقل » فلا يستحق ثواباً في ما يظهر · فالتصديق اذاً لا يستحق ثواباً بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٣٣ ان القديسين « بالايمان نالوا المواعد » ولو لم يستحقوا الثواب بفعل ايمانهم لما كان ذلك · فمجرد فعل

الايمان اذن يستحق ثواباً

والجواب ان يقال ان افعالنا انما تستحق ثواباً من حيث تصدر عن الاختيار المتحرك من الله بالنعمة كما اسلفنا في اول الثاني مب١١٤ : ف٣ و٤ فكل فعل بشري اختياري اذا وُجِّه الى الله امكن ان يستحق ثواباً . وفعل الايمان هو فعل العقل المصدق بالحقيقة الالهية بامر الارادة المتحركة من الله بالنعمة فهو اذن اختياري موجهٌ الى الله . فيمكن اذن ان يستحق ثواباً

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الطبيعة الى المحبة التي هي مبدأُ استحقاق الثواب نسبة المادة الى الصورة ونسبة الايمان الى المحبة نسبة الاستعداد السابق الى الصورة الاخيرة ولا يخفى انه لا يمكن للمحل او المادة ولا للاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة قبل ورودها واما بعد ورودها فيمكن لكلٍ من المحل ومن الاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة التي هي المبدأُ الاول للفعل كما تفعل حرارة النار بقوة صورتها الجوهرية . وعلى هذا لا يمكن ان يصدر عن الطبيعة او الايمان من دون المحبة فعلٌ يستحق ثواباً واما متى وردت المحبة فيصير بها فعل الايمان مستحق الثواب كما يصير بها كذلك فعل الطبيعة وفعل الاختيار الطبيعي

وعلى الثاني بان العلم يجوز ان يعتبر فيهِ امران تصديق العالم بالشيء المعلوم والنظر في الشيء المعلوم فتصديق العلم ليس اختيارياً لان العالم يضطر له بقوة البرهان فهو لا يستحق ثواباً واما النظر الفعلي في الشيء المعلوم فهو اختياريٌّ فان الانسان يقدر ان ينظر وان لا ينظر ولهذا فنظر العلم يمكن ان يستحق ثواباً اذا قُصِدَ بهِ غاية المحبة اي تعظيم الله او افادة القريب . واما الايمان فكلا الامرين اختياريٌّ فيهِ فيمكن باعتبارها ان يستحق فعل الايمان ثواباً . واما الرأي فليس فيهِ جزمٌ لكونهِ شيئاً واهياً غير راهن كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان فلا يظهر

انهُ يصدر عن ارادة كاملة ولهذا ليس يظهر فيهِ من جهة التصديق وجه كبيرٌ لاستحقاق الثواب. واما من جهة النظر الفعلي فيجوز ان يستحق ثوابًا

وعلى الثالث بان للمصدق داعيًا كافيًا يبعثهُ على التصديق فهو يُبعَث على ذلك بنص التعليم الالهي المُثبَت بالمعجزات. وعلى الاخص بفعل الدعوة الالهية الباطنة فهو اذن لا يصدّق عن خفة عقلٍ. لكنهُ ليس له سببٌ كافٍ يدعوه الى العلم فلا ينتفي وجه استحقاق الثواب

الفصل العاشر

في ان اقامة الدليل العقلي على الامور الايمانية هل تقلل من استحقاق الايمان

يتخطى الى العاشر بان يقال: يظهر ان اقامة الدليل العقلي على الامور الايمانية تقلل من استحقاق الايمان فقد قال غريغوريوس في بعض خطبه «الايمان الذي يثبت بالدليل العقلي لا يستحق ثوابًا» فاذا كانت اقامة الدليل العقلي الكافي تنفي بالكلية استحقاق الايمان يظهر ان اقامة كل دليلٍ عقلي على الامور الايمانية تقلل من استحقاق الايمان

٢ وايضًا كل ما يقلل من اعتبار الفضيلة فانهُ يقلل من اعتبار الاستحقاق لان «سعادة الفضيلة هي الثواب» كما قال الفيلسوف ايضًا في كتاب الاخلاق ١ · والدليل العقلي يظهر انه يقلل من اعتبار فضيلة الايمان ايضًا لان من حقيقة الايمان ان يتعلق بغير المنظورات كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٤ و ٥ · وكلما كثرت الادلة العقلية على شيءٍ كان اقل خفاء · فاقامة الدليل العقلي اذن على الامور الايمانية تقلل من استحقاق الايمان

٣ وايضًا ان للمتضادات اسبابًا متضادة · وما يؤتى بهِ لمعارضة الايمان يزيد في استحقاق الايمان سواء كان اضطهادًا يُقصَد بهِ اكراه المؤمن على

بمجد الايمان او دليلاً مقنعاً بذلك . فاذاً الدليل العقلي المساعد عَلَى الايمان يقال من استحقاق الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ٣ : ١٥ « كونوا مستعدين دائماً لقضاء رغبة كل من يسألكم حجةً عَلَى ما فيكم من الايمان والرجاء » ولو كان هذا يقلل من استحقاق الايمان لما كان دعا الرسولُ اليهِ . فالدليل العقلي اذن لا يقلل من استحقاق الايمان

والجواب ان يقال ان فعل الايمان يمكن ان يستحق ثواباً من حيث يخضع للارادة لا باعتبار الاستعمال فقط بل باعتبار التصديق ايضاً كما مرَّ في الفصل الآنف والدليل العقلي الذي يُقام عَلَى الامور الايمانية يجوز ان يكون بالنسبة الى ارادة المؤمن عَلَى نحوين — احدهما ان يكون سابقاً لها بحيث انهُ لولا اقامتهُ لما اراد المؤمن التصديق او لما استعدت ارادتهُ للتصديق وهو بهذا الاعتبار يقلل من استحقاق الايمان على حد ما مر ايضاً في اول الثاني مب ٢٤ ف ٣ ومب ٧٧ ف ٦ من ان الانفعال السابق الانتخاب في الفضائل الادبية يقلل من فضل فعل الفضيلة فكما يجب على الانسان ان يفعل افعال الفضائل الادبية بحكم العقل لا بحركة الانفعال كذلك يجب عليهِ ان يصدق بالعقائد الايمانية لا بقوة الدليل العقلي بل بقوة الوحي الالهي — والثاني ان يكون لاحقاً لها لانهُ متى كانت ارادة الانسان مستعدة للتصديق احبت الحقيقة المصدَّق بها و بحثت عن الادلة المؤيدة لها وتشبثت بما قد تجده منها والدليل العقلي بهذا الاعتبار لا ينفي استحقاق الايمان بل يؤذن بزيادة استحقاقه كما ان الانفعال اللاحق في الفضائل الادبية يؤذن بزيادة استعداد الارادة كما مرَّ في الموضع المشار اليهِ آنفاً وقد اشير الى ذلك في يو ٤ : ٤٢ حيث قال السامريون للمرأة التي هي مثالٌ للدليل العقلي «لسنا

من اجل كلامك نؤمن»

اذاً اجيب عَلَى الاول بان كلام غريغوريوس هناك عَلَى الانسان الذي لا يريد ان يومن الا بقوة الادلة العقلية واما متى اراد ان يصدق بالعقائد الايمانية لمجرد الوحي الالهي فان قام ايضاً لديهِ برهانٌ عقلي على شيءٍ منها كوجود الله لم يكن ذلك سبباً لانتفاء استحقاق الايمان او ضعفهِ

وعلى الثاني بان الادلة التي تقام على صحة الايمان ليست براهين تؤدي بالعقل البشري الى المشاهدة العقلية فتبقى معها الامور الايمانية غير منظورة ولكنها ترفع عوائق الايمان اذ تبين عدم استحالة موضوعهِ فهي اذن لا تقلل من استحقاق الايمان ولا من اعتباره · واما الادلة البرهانية التي تقام على عقائد الايمان السابقة عليها فهي وان قللت من اعتبار الايمان من حيث تجعل موضوعهُ منظورا لاتقلل من اعتبار المحبة التي بها تستعد الارادة للتصديق بالعقائد الايمانية وان لم تكن منظورة ولذلك لا يقل بها اعتبار الاستحقاق

وعَلَى الثالث بان ما يعارض الايمان اما من جهة نظر الانسان الداخل او من جهة الاضطهاد الخارج يزيد في استحقاق الايمان على قدر ما تظهر به الارادة اكثر استعداداً للايمان واعظم ثباتاً فيه ولهذا كان الشهداء اعظم استحقاقاً في ايمانهم لعدم ارتدادهم عنهُ بسبب الاضطهاد ومثلهم العلماء ايضاً لعدم ارتدادهم عنهُ بقوة الادلة المقامة من الفلاسفة او المبتدعة لنقض الايمان· واما ما يوافق الايمان فليس يُضعِف دائماً استعداد الارادة للتصديق فهو لا يقلل دائماً من استحقاق الايمان

المبحث الثالث

في فعل الايمان الخارج — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان الخارج وهو الاقرار باللسان والبحث في ذلك يدور على مسئلتين — ١ في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان — ٢ هل هو ضروري للخلاص

الفصل الاول

في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان

يُتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاقرار ليس فعلاً من افعال الايمان فان فعلاً واحداً بعينهِ لا يرجع الى فضائل مختلفة · والاقرار يرجع الى التوبة لانه ركن من اركانها · فهو اذن ليس فعلاً من افعال الايمان

٢ وايضاً قد يُحمل الانسان عَلَى الاقرار بالايمان من الخوف او الحياء ايضاً ولهذا طلب الرسول في افس ٦ : ١٩ ان يصلّى من اجله ليعطي «ان يعلِم بجرأة سر الانجيل» · وعدم ترك الحسن خوفاً او حياءً يرجع الى الشجاعة التي تكبح التهور والخوف · فيظهر اذن ان الاقرار ليس من افعال الايمان بل من افعال الشجاعة او رباطة الجأش

٣ وايضاً كما ان حرارة الايمان تبعث الانسان عَلَى الاقرار الخارج بالايمان كذلك تبعثهُ على ان يفعل افعالاً اخرى جميلة خارجة فقد قيل في غلا ٥ : ٦ ان الايمان يعمل بالمحبة · وغير الاقرار من الافعال الخارجة ليس يُجعل من افعال الايمان · فلا ينبغي ايضاً ان يُجعَل منها الاقرار

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قولهُ في ٢ تسا ١ : ١١ وعمل الايمان بقوة ما نصهُ «اي الاقرار الذي هو حقيقة فعل الايمان»

والجواب ان يقال ان الافعال الخارجة انما تُسنَد بالخصوص الى تلك

الفضيلة التي يقصد بتلك الافعال غاياتها على مقتضى انواعها كما يُقصَد بالصوم على مقتضى نوعهِ غاية الامساك التي هي قمع الجسد ولهذا كان الصوم فعل الامساك والاقرار بالعقائد الايمانية يُقصَد بهِ على مقتضى نوعه العقائد الايمانية على انها غايته كقوله في ٢ كور ٤: ١٣ « اذ فينا روح الايمان الواحد نؤمن ولذلك نتكلم » فان الكلام الخارج باللسان يُقصَد به الدلالة على ما يُتصوَّر بالجنان فكما ان تصور الامور الايمانية الداخل هو بالخصوص فعل الايمان كذلك الاقرار الخارج بها ايضاً

اذاً اجيب على الاول بان الاقرار الذي يثني عليهِ الكتاب المقدس على ثلاثة اقسام احدها الاقرار بعقائد الايمان وهذا هو فعل الايمان الخاص لانهُ يُقصَد بهِ غاية الايمان كما تقدم والثاني الاقرار بالمنة وهذا هو فعل عبادة الله اذ يُقصَد بهِ تعظيم الله في الخارج وهو غاية عبادة الله والثالث الاقرار بالخطايا وهذا يُقصَد بهِ محو الخطيئة الذي هو غاية التوبة فهو يُسنَد اذن الى التوبة

وعلى الثاني بان مزيل العائق ليس علةً بالذات بل بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ وعليه فالشجاعة التي تزيل العائق الحائل دون الاقرار بالايمان وهو الخوف او الحياء ليس علة حقيقية وذاتية للاقرار بل هو بمنزلة علةٍ عرضية له

وعلى الثالث بان الايمان الباطن يفعل بالمحبة جميع افعال الفضائل الظاهرة بواسطة الفضائل الأُخر بمعناها يامر لهذه الافعال لانهُ يصدرها مباشرة واما الاقرار فانه يصدر عنه على انه فعله الخاص بدون توسط فضيلةٍ اخرى

الفصل الثاني

في ان الاقرار بالايمان هل هو ضروري للخلاص

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاقرار بالايمان ليس ضرورياً للخلاص فان ما بهِ يدرك الانسان غاية الفضيلة يكفي للخلاص في ما يظهر. وغاية الايمان الخاصة هي اتصال العقل البشري بالحق الالهي وهذا يمكن حصولهُ من دون الاقرار الخارج . فاذاً ليس الاقرار بالايمان ضرورياً للخلاص

٢ وايضاً ان الانسان باقراره الخارج بالايمان يظهر ايمانه لانسان آخر وهذا ليس ضرورياً الا للذين من شأنهم ان يثقفوا غيرهم في الايمان. فيظهر اذن ان الصغار لا يجب عليهم الاقرار بالايمان

٣ وايضاً ما يمكن ان يشكك الغير ويقلقهُ فليس ضرورياً للخلاص فقد قال الرسول في ١ كور ١٠ ٣٢ «كونوا بلا ضرر لليهود وللامم ولكنيسة الله» وقد يقلق الاقرار بالايمان غير المؤمنين. فهو اذن غير ضروري للخلاص

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١٠: ١٠ «بالقلب يؤمن الانسان للبر وبالفم يعترف للخلاص»

والجواب ان يقال ان الاشياء الضرورية للخلاص تقع تحت وصايا الناموس الالهي والاقرار بالايمان لكونهِ امراً ايجابياً لا يمكن ان يقع الا تحت وصية ايجابية فهو اذن انما يكون ضرورياً للخلاص على حسب كيفية وقوعه تحت وصية الناموس الالهي الايجابية. والوصايا الايجابية وان كانت مُلزِمة دائماً لا تُلزِم بالنسبة الى جميع الازمنة كما مر في اول الثاني مب ١٧ ف٥ بل انما تُلزِم باعتبار المكان والزمان وسائر الاحوال المقتضاة التي بها ينبغي ان لا يتجاوز الفعل البشري كونه فعل فضيلة وعلى هذا فالاقرار بالايمان ليس ضرورياً للخلاص في كل زمانٍ ومكانٍ بل في بعض الازمنة وبعض الامكنة اي متى لزم من ترك

هذا الاقرار منع التعظيم الواجب لله او حرمان القريب الفائدة الواجب بذلها له كما لو سُئل انسانٌ عن ايمانهِ فصمت.فظُنَّ بذلك اما انهُ غير موءمنٍ او ان ايمانه غير صحيح او اوجب صمتهُ نفور الغير عن الايمان فان الاقرار بالايمان في مثل هذه الاحوال ضروريٌ للخلاص

اذاً اجيب علَى الاول بان غاية الايمان وسائر الفضائل يجب ان ترجع الى غاية المحبة التي هي حب الله والقريب ولهذا متى اقتضى تعظيم الله او فائدة القريب الاقرار الخارج بالايمان لا يجب ان يكتفي الانسان باتصالهِ بايمانهِ بالحق الالهي بل يجب ان يقر بايمانه خارجاً

وعلى الثاني بانهُ في حال الضرورة متى حصل الايمان في خطرٍ وجب علَى كل واحدٍ ان يظهر ايمانهُ للآخرين اما لتثقيف غيره من المومنين او لتثبيتهم او لدفع اهانة غير المومنين واما في الاحوال الاخرى فليس من شأن جميع المومنين ان يثقفوا الناس في الايمان

وعلَى الثالث بانهُ اذا كان ينشأ عن الاقرار الظاهر بالايمان قلقٌ لغير المومنين دون ان يحصل بهِ فائدة للايمان او للمومنين فليس الاقرار العلني بالايمان محموداً في هذه الحال وعليهِ قول الرب في متى ٧ : ٦ «لا تعطوا القدس للكلاب ولا تلقوا جواهركم قدام الخنازير لئلا ترجع فتمزقكم » اما اذا كان يُرجَى فائدة للايمان او كان ثمه ضرورة داعية فيجب على الانسان ان يقر علناً بايمانه غير ملتفتٍ الى قلق غير المومنين ولهذا ورد في متى ١٥ انهُ لما قال التلاميذ للرب ان الفريسيين لما سمعوا كلامه شكُّوا اجابهم «اتركوهم (ان دعوهم يقلقون) فانهم عميان وقادة عميان »

المبحث الرابع

في فضيلة الايمان — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في فضيلة الايمان واولاً في الايمان نفسه وثانياً في اهل الايمان وثالثاً في علة الايمان ورابعاً في معلولاته · اما الاول فالبحث فيه يدور على ثماني مسائل — ١ في ان الايمان ما هو — ٢ في ان محله في اي قوة من قوى النفس هو — ٣ في ان صورته هل هي المحبة — ٤ في ان الايمان المتصور والعاري عن الصورة هل هما واحد بالعدد — ٥ هل الايمان فضيلة — ٦ هل هو فضيلة واحدة — ٧ في نسبته الى سائر الفضائل — ٨ في مقايسة يقينه بيقين الفضائل العقلية

الفصل الاول

في ان حد الايمان بانهُ جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات هل هو صحيح

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حد الرسول الايمان بقوله في عبر ١١ : ١ « اما الايمان فهو جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات » غير صحيح اذ ليس شيء من الكيفيات جوهراً · والايمان كيفية لانهُ فضيلة لاهوتية على ما مرّ في اول الثاني مب ٦٢ ف ٣ · فليس اذن جوهراً

٢ وايضاً ان للفضائل المختلفة موضوعات مختلفة · والشيء المرجو هو موضوع الرجاء · فلا ينبغي ان يوخذ في حد الايمان على انهُ موضوعه

٣ وايضاً ان الايمان يستكمل بالمحبة اكثر من استكماله بالرجاء لان المحبة هي صورة الايمان كما سيأتي في ف ٣ فكان ينبغي اذن ان يؤثر اخذ الشيء المحبوب في حده على اخذ الشيء المرجو

٤ وايضاً ان واحداً بعينه لا يجب ان يُجعَل في اجناس مختلفة · والجوهر والبرهان جنسان مختلفان لا يندرج احدهما في الآخر · فليس من الصواب اذن ان يقال ان الايمان جوهر وبرهان

٥ وايضاً ان البرهان تتبين بهِ حقيقة ما يقام برهاناً عليهِ · وانما يقال

منظورٌ لما تبيَّنت حقيقته. فيظهر اذن ان في قوله برهان الغير المنظورات تضارباً. فليس اذن حد الايمان بما تقدم صحيحاً

لكن يكفي لمعارضة ذلك آية الرسول

والجواب ان يقال انهُ وان ذهب بعضٌ الى ان ما تقدم من كلام الرسول ليس حدًّا للايمان الان من احسن اعتباره وجد انهُ قد اشير في هذا التعريف الى كل ما يمكن ان يُحدَّ به الايمان وان كان لم يُورَد بصورة حدٍ كما انهُ قد يُعدَل عند الفلاسفة عن الصورة القياسية ويُكتفَى بالاشارة الى مبادئ الاقيسة. ولبيان ذلك ينبغي ان يُعلَم انه لما كانت الملكات تُعرَف بالافعال والافعال بالموضوعات وكان الايمان ملكةً وجب ان يُحَد بفعله الخاص بالقياس الى موضوعه الخاص. وفعل الايمان هو التصديق الذي هو فعل العقل المترجح الى واحدٍ بامر الارادة كما مرَّ في مب ٢ ف ١ وعلى هذا ففعل الايمان يتعلق بموضوع الارادة الذي هو الخير والغاية وبموضوع العقل الذي هو الحق ولما كان الايمان فضيلةً لاهوتية وكان من ثم موضوعه وغايتهُ شيئاً واحداً وجب ان يكون موضوعهُ وغايتهُ متوافقين بينهما على وجهٍ متناسب وقد اسلفنا في مب ١ ف ١ و٤ ان موضوع الايمان هو الحق الاول باعتبار كونه غير مشاهد وكلُّ ما يتمسك به لاجله وبهذا الاعتبار يجب ان يكون الحق الاول غايةً لفعل الايمان من حيث هو شيءٌ غير مشاهد. وهذا هو شأن الشيء المرجو كقول الرسول في رو ٨ : ٢٥ « نرجو ما لا نشاهده » لان مشاهدة الحق هي الحصول عليه وليس احدٌ يرجو ما قد حصل عليهِ بل انما يُرجَى ما ليس حاصلاً كما مر في اول الثاني مب ٦٨ ف ٤

اذا تمهَّد ذلك فنسبة فعل الايمان الى الغاية التي هي موضوع الارادة اشير اليها بقوله « الايمان هو جوهر المرجوات » فقد جرت العادة ان يُطلَق الجوهر على

المبدإ الاول لكل شيء وخصوصاً متى كان كل ما يتبع هذا المبدأ الاول مندرجاً فيه بالقوة كما لو قلنا ان المبادىء الأولى البينة بانفسها هي جوهر العلم بمعنى ان اول ما نتصوره من العلم هو هذه المبادىء وفيها يندرج بالقوة العلم كله٠ فعلى هذا النحو يقال ان الايمان هو جوهر المرجوات لان اول مبدإ للمرجوات يحصل فينا بتصديق الايمان الذي فيه يندرج بالقوة جميع المرجوات اذ انما نرجوان نسعد بما سيحصل لنا من المشاهدة العيانية للحق الذي نعتقده بالايمان كما يتضح مما مرَّ عند الكلام على السعادة في اول الثاني مب٣ف٨ومب٤ف٠٣

واما نسبة فعل الايمان الى موضوع العقل من حيث هو موضوع الايمان فقد اشير اليها بقوله « برهان الغير المنظورات » ويرادهنا بالبرهان معلول البرهان فان العقل يتأدى بالبرهان الى اعتقاد شيء من الحق فيكون اعتقاد العقل الجازم بحقيقة الايمان الغير المنظورة هو المراد هنا بالبرهان وقد جاء في رواية اخرى اعتقادبدل برهان اي لان عقل المؤمن ينقاد بالوحي الالهي لان يصدق بما لا يراه

فمن شاء اذن ان يجعل لهذا الكلام صورة حد جاز ان يقول « الايمان ملكةٌ عقلية بها تبتدىء عندنا الحياة الابدية اذ تجعل العقل يصدق بغير المنظورات » وبهذا الكلام يفارق الايمان سائر ما يرجع الى العقل فان قوله برهانٌ يفارق بهِ الايمان الرأي والظن والشك التي لا يحصل بهافي العقل تصديق اولي جازم بشيء وقوله الغير المنظورات يفارق به الايمان العلم والتعقل اللذين يصير بهما شيءٌ منظوراً وقوله جوهر المرجوات تفارق بهفضيلة الايمان مطلق الايمان الذي ليس غايتهُ السعادة المرجوة٠ وما سوى ذلك من الحدود التي جُعلت للايمان انما هي ايضاح لهذا الحد الذي وضعهُ الرسول فقول اوغسطينوس «الايمان فضيلة بها يُصدَّق بالامور التي لا تُرى » وقول الدمشقي ان الايمان

«تصديق بغير بحث» وقول غيرهما «ان الايمان ايقانٌ للنفس بالغائبات اعلى من الرأي وادنى من العلم» انما هي نفس قول الرسول « برهان الغير المنظورات» وقول ديونيسيوس في الاسما الالهية ب ٧ ان الايمان هو « اساس المؤمنين الوطيد الذي يجعلهم في الحق ويجعل الحق فيهم» هو نفس قول الرسول « جوهر المرجوات »

اذاً اجيب على الاول بان الجوهر لا يؤخذ هنا من حيث هو جنسٌ عامٌ قسيمٌ لسائر الاجناس بل من حيث يوجد في كل جنس ما يشبه الجوهر اي باعتبار ان الاول في كل جنسٍ المندرج فيه سائر الاشياء يقال له جوهرٌ لتلك الاشياء

وعلى الثاني بانهُ لما كان الايمان من افعال العقل من حيث هو مامورٌ من الارادة وجب ان يتعلق بموضوعات تلك الفضائل التي بها تستكمل الارادة على انها غايته . وفي جملة هذه الفضائل الرجاء كما سياتي بيانه في مب ١٨ ف ١ . ولهذا أُخذ موضوع الرجاء في حد الايمان

وعلى الثالث بان المحبة يجوز ان تتعلق بالمنظورات والغير المنظورات وبالحاضرات والغائبات فلم تكن المحبوبات مناسبةً حقيقةً للايمان كالمرجوات فان الرجاء لا يتعلق الا بالغائبات والغير المنظورات

وعلى الرابع بان الجوهر والبرهان المأخوذين في حد الايمان لا يراد بهما جنسان مختلفان او فعلان متغايران بل نسبتان مختلفتان لفعلٍ واحدٍ الى موضوعين مختلفين كما يظهر مما تقدم

وعلى الخامس بان البرهان المتخذ من المبادىء الخاصة بشيء يجعل ذلك الشيء منظوراً واما البرهان المتخذ لشيء من الوحي الالهي فلا يجعل ذلك الشيء منظوراً في نفسه ومن هذا القبيل البرهان المأخوذ في حد الايمان

الفصل الثاني

في ان العقل هل هو محل الايمان

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل ليس محل الايمان فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «الايمان قائم في ارادة المؤمنين» والارادة قوة مغايرة للعقل · فليس العقل اذن محل الايمان

٢ وايضاً ان تصديق الايمان بشيء يصدر عن الارادة المطيعة لله · فيظهر اذن ان فضل الايمان قائم كله بالطاعة · والطاعة قائمة في الارادة فكذا الايمان ايضاً · فليس العقل اذن محل الايمان

٣ وايضاً فالعقل اما نظري او عملي · والايمان لا يوجد في العقل النظري لان هذا لما كان لا يبحث عما ينبغي اتباعه او الهرب منه كما في كتاب النفس ٣ لم يكن مبدأ للعمل والايمان هو ما يعمل بالمحبة كما في غلا ٥ : ٦ وهو ايضاً لا يوجد في العقل العملي فان موضوع هذا هو الحق الحادث المصنوع او المفعول وموضوع الايمان هو الحق الازلي كما يتضح مما مرَّ في مب ا ف ١

لكن يعارض ذلك ان الايمان يعقبه مشاهدة الوطن كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ «الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذٍ فوجهاً الى وجهٍ» والعقل هو محل النظر · فهو اذن محل الايمان ايضاً

والجواب ان يقال ان الايمان لكونه فضيلة ينبغي ان يكون فعله كاملاً وكمال الفعل الصادر عن مبدأين فعليين يقتضي ان يكون كلٌّ من المبدأين الفعليين كاملاً فانهُ لا يمكن إحكام النشر ما لم يكن الناشر عالماً بصناعة النشر والمنشار حسن الاستعداد لذلك والاستعداد لحسن الفعل في تلك القوى النفسانية التي تتعلق بالمتقابلات هو الملكة على ما اسلفنا في اول الثاني مب ٤٩ ف ٤ · فينبغي اذن ان يكون الفعل الصادر عن هاتين القوتين كاملاً بوجود

ملكة سابقة في كلتيهما · وقد تقدم ان التصديق هو فعل العقل من حيث تحركه الارادة الى الاذعان لان هذا الفعل يصدر عن الارادة وعن العقل وكلاهما من شأنه ان يُستكمَل بالملكة عَلَى ما اسلفنا في اول الثاني مب ٥٠ ف ٤ و٥ فلا بدَّ اذن لكمال فعل الايمان من وجود ملكة في الارادة وفي العقل كما انه لا بدَّ لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل وملكة العفة في الشهوانية · والتصديق هو فعل العقل بلا توسط لان موضوع هذا الفعل هو الحق الخاص بالعقل · فمن الضرورة اذن ان يكون العقل محل الايمان الذي هو المبدأ الخاص لهذا الفعل

اذاً اجيب على الاول بان اوغسطينوس اراد هناك بالايمان فعل الايمان الذي انما يقال انه يوجد في ارادة المؤمنين من حيث ان العقل يصدق بالامور الايمانية بامر الارادة

وعَلَى الثاني بانهُ ليس يجب ان تكون الارادة فقط مستعدةً للطاعة بل ان يكون العقل ايضاً مستعداً كما ينبغي لامتثال امر الارادة كما يجب ان تكون الشهوانية مستعدةً كما ينبغي لامتثال امر العقل فليس يجب اذن ان تكون ملكة الفضيلة في الارادة الآمرة فقط بل ان تكون في العقل المصدق ايضاً

وعلى الثالث بان محل الايمان هو العقل النظري كما يتبين جلياً من موضوع الايمان الا انه لما كان الحق الاول الذي هو موضوع الايمان غايةً لجميع اشواقنا وافعالنا كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١ كان يقال ان الايمان يعمل بالمحبة كما ان العقل النظري ايضاً يصير بالفساحة عملياً عَلَى ما في كتاب النفس ٣

الفصل الثالث

في ان المحبة هل هي صورة للايمان

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان المحبة ليست صورة للايمان فان كل شيء انما يستفيد حقيقته النوعية بصورته فاذًا الاشياء التي بعضها قسيم لبعض على انها انواعٌ منها مختلفة لجنسٍ واحد يمتنع ان يكون احدها صورةً للآخر · والمحبة قسيمة للايمان كما في ١ كور ١٣ : ١٣ من حيث هما نوعان مختلفان للفضيلة · فيمتنع اذن ان تكون المحبة صورةً للايمان

٢ وايضاً ان محل الصورة والمتصور بها واحدٌ بعينه اذ عنهما يحصل واحدٌ مطلقاً · ومحل الايمان العقل ومحل المحبة الارادة · فليست المحبة اذن صورةً للايمان

٣ وايضاً ان صورة الشيء هي مبدأُه · ويظهر ان مبدأ التصديق من جهة الارادة هو بالحري الطاعة لا المحبة كقوله في رو ١ : ٥ « لطاعة الايمان في جميع الامم » فالطاعة اذن اولى بان تكون صورة الايمان من المحبة

لكن يعارض ذلك ان كل شيء يفعل بصورتهِ · والايمان يفعل بالمحبة · فالمحبة اذن هي صورة الايمان

والجواب ان يقال ان الافعال الارادية تستفيد حقيقتها النوعية من الغاية التي هي موضوع الارادة كما يتضح مما اسلفناهُ في اول الثاني مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ وما يستفيد منهُ شيءٌ حقيقته النوعية يُعتبَر في الاشياء الطبيعية صورةً ولهذا كانت صورة كل فعلٍ اراديٍ هي على نحوٍ ما الغاية المقصودة به اولاً لانهُ يستفيد منها الحقيقة النوعية وثانياً لان كيفية الفعل ينبغي ان تكون معادلةً للغاية وقد تبين مما تقدم في ف ١ ان الغاية المقصودة بفعل الايمان هي موضوع الارادة الذي هو الخير · وهذا الخير الذي هو غاية

الايمان اي الخير الالهي هو موضوع المحبة الخاص ولهذا يقال ان المحبة هي صورة الايمان من حيث ان فعل الايمان يحصل بها على كماله

اذًا اجيب على الاول بان المراد بكون المحبة صورةً للايمان أنها صورةٌ لفعلهِ ولا يمتنع ان يصوَّر فعلٌ واحدٌ بملكاتٍ مختلفة فيرجع بهذا الاعتبار الى انواعٍ مختلفة عَلى نحوٍ من الترتيب كما مرَّ في اول الثاني مب ٨ ف ٧ عند الكلام عَلى الافعال البشرية بالاجمال

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه عَلى الصورة الداخلية · وليست المحبة صورةَ الايمان من هذا القبيل بل انما هي صورةٌ لفعله كما تقدم

وعلى الثالث بان المحبة هي ايضاً صورة للطاعة وللرجاء ولكل فضيلة اخرى تتقدم فعل الايمان كما سياتي بيانهُ في مب ٢٣ ف ٨ ولذلك تُجعَل صورةً للايمان

الفصل الرابع

في ان الايمان الغير المتصور هل يجوز ان يصير متصورًا او بالعكس

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور لا يصير متصورًا ولا يُعكَس فقد قيل في ١ كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكامل يبطل الناقص » والايمان الغير المتصور ناقص بالنسبة الى الايمان المتصور · فاذًا متى جاء الايمان المتصور انتفي الايمان الغير المتصور فلا يكونان ملكةً واحدةً بالعدد

٢ وايضاً ما كان ميتاً فليس يصير حياً · والايمان الغير المتصور ميتٌ كقوله في يع ٢ « الايمان بغير الاعمال ميتٌ » فاذًا الايمان الغير المتصور لا يجوز ان يصير متصورًا

٣ وايضاً متى حصلت النعمة لا يكون تاثيرها في الانسان المؤمن اقل منه في الانسان الغير المؤمن · وهي متى حصلت للانسان الغير المؤمن احدثت فيهِ ملكة الايمان · فمتى حصلت اذن للمؤمن الذي كان له من قبل ملكة الايمان الغير المتصور احدثت فيه ملكةً اخرى للايمان

٤ وايضاً ان الاستحالة ممتنعة في الاعراض كما قال بويثيوس في كتاب المقولات · والايمان عرضٌ من الاعراض · فيمتنع اذن ان يكون الايمان الواحد بعينه تارةً متصوراً وتارةً غير متصور

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسيرهِ قول يعقوب : الايمان بغير الاعمال ميتٌ « الاعمال التي بها تعود اليهِ الحياة » فاذاً الايمان الذي كان من قبل ميتاً وغير متصور يصير متصوراً وحياً

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختُلِف فيها على اقوال فذهب بعضٌ الى ان ملكة الايمان المتصور غيرٌ وملكة الايمان الغير المتصور غيرٌ ولكن متى ورد الايمان المتصور ذهب الايمان الغير المتصور وكذلك متى ارتكب الانسان مميتةً بعد الايمان المتصور خلفه ملكة اخرى موهوبةٌ من الله وهي ملكة الايمان الغير المتصور · ولكن يظهر ان ليس من مقتضى الصواب ان تنفي النعمة الواردة على الانسان شيئاً من مواهب الله ولا ان يُمنَح شيئاً من هذه المواهب بسبب الخطيئة المميتة · ولهذا ذهب غيرهم الى اثبات التغاير بين ملكتي الايمان المتصور والغير المتصور لكنهم يقولون انهُ متى ورد الايمان المتصور لا تنتفي ملكة الايمان الغير المتصور بل تبقى الملكتان مجتمعتين في واحدٍ بعينه الا انهُ لا يظهر ايضاً صواباً ان تبقى ملكة الايمان الغير المتصور بغير عملٍ في من يوجد فيه الايمان المتصور

فينبغي اذن القول بان لا تغاير بين ملكة الايمان المتصور وملكة الايمان

الغير المتصور . وتحقيق ذلك ان الملكة تتغاير باعتبار ما يرجع اليها بالذات ولما كان الايمان كمالاً للعقل كان ما يرجع الى العقل يرجع الى الايمان بالذات واما مايرجع الى الارادة فليس يرجع بالذات الى الايمان فتتغاير بهِ ملكة الايمان . والايمان المتصور والغير المتصور انما يتغايران باعتبار ما يرجع الى الارادة وهوالمحبة لا باعتبارما يرجع الى العقل فليسا اذن ملكتين متغايرتين

اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول ينبغي ان يُحمَل على النقصان متى كان من حقيقة الناقص فانه حينئذٍ متى جاء الكامل ينتفي الناقص كما انه متى حصلت المشاهدة الجلية ينتفي الايمان الذي من حقيقته ان يتعلق بالغير المنظورات . واما متى لم يكن النقصان من حقيقة الشيء الناقص فما كان ناقصاً يصير هو بعينهِ كاملاً كالطفولية فانها ليست من حقيقة الانسان ولهذا فمن كان طفلاً فهو بعينه يصير رجلاً وخلو الايمان عن الصورة ليس من حقيقته بل انما يحدث له بالعرض كما تقدم فالايمان الغير المتصور اذن يصير بعينه متصوراً

وعلى الثاني بان ما يفعل الحياة في الحيوان هو من حقيقته لكونه صورتهُ الذاتية وهو النفس ولذلك لا يمكن ان يصير الميت حياً بل ما هو ميتٌ وما هو حيٌّ متغايران بالنوع واما ما يجعل الايمان متصوراً او حياً فليس من ماهيته فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان النعمة تحدث الايمان ليس عند اول وجوده في الانسان فقط بل ما دام موجوداً فيهِ ايضاً فقد اسلفنا في ق ١ مب ١٠٤ ف ١ ان الله يفعل دائماً تبرير الانسان كما ان الشمس تفعل دائماً انارة الهواء فالنعمة اذن ليست اذاحصلت للمؤمن اقل تأثيراً منها اذا حصلت للغير المؤمن

فانها تفعل في كليهما الايمان اذ انها تقرره وتكمله في الواحد وتحدثهُ في الآخر — او يقال ان عدم احداث النعمة الايمان في المؤمن انما هو بالعرض اي بسبب استعداد المحل كما ان الخطيئة المميتة الثانية بعكس ذلك لا تنفي النعمة عمن فقدها بالخطيئة المميتة الأُولى

وعلى الرابع بانهُ متى صار الايمان المتصور غير متصور فلا يتغير بذلك الايمان بل محله الذي هو النفس فانهُ تارةً يوجد فيهِ الايمان بغير المحبة وتارةً مع المحبة

الفصل الخامس
في ان الايمان هل هو فضيلةٌ

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الايمان ليس فضيلةً فان غاية الفضيلة هي الخير لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها خيّرًا كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ · وغاية الايمان الحق · فهو اذن ليس فضيلةً

٢ وايضاً ان الفضيلة الموهوبة اكمل من المكسوبة · والايمان لنقصانهِ ليس يُجعَل في جملة الفضائل العقلية المكسوبة كما يستفاد من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ · فلأَن لا يُجعَل فضيلة موهوبة أَولى

٣ وايضاً ان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور متحدان نوعاً كما مرَّ في الفصل الآنف · والايمان الغير المتصور ليس فضيلةً اذ ليس له علاقةٌ بسائر الفضائل · فاذاً كذلك الايمان المتصور ليس فضيلة

٤ وايضاً ان النعم المجانة والثمار مغايرةٌ للفضائل · والايمان يُجعَل في جملة النعم المجانة في ١ كور ١٢ : ٩ وفي جملة الثمار ايضاً في غلا٥ : ٢٣ ·

فليس اذن فضيلة

لكن يعارض ذلك ان الانسان يبرَّر بالفضائل لان البر هو الفضيلة كلها كما في كتاب الاخلاق ٥ · والانسان يبرَّر بالايمان كقوله في رو ٥ : ١ اذ قد برِّرنا بالايمان فلنا سلامٌ الآية · فالايمان اذن فضيلة

والجواب ان يقال ان الفضيلة البشرية هي التي بها يصير الفعل البشري جميلاً كما مرَّ في اول الثاني مب ٥٦ ف ٣ فكل ملكة هي دائمًا مبدأٌ للفعل الجميل يجوز ان يقال لها فضيلة بشرية والايمان المتصور ملكةٌ من هذا القبيل لانهُ لما كان التصديق هو فعل العقل المذعن للحق بامر الارادة كان لا بد لكمال هذا الفعل من امرين احدهما ان يتوجه العقل دائمًا نحو خيره الذي هو الحق والثاني ان ينحو دائمًا نحو الغاية القصوى التي من اجلها تذعن الارادة للحق وكلاهما حاصل في فعل الايمان المتصور فان من حقيقة الايمان ان يتوجه العقل دائمًا نحو الحق لامتناع تعلق الايمان بشيء باطل كما مرَّ في مب ١ ف ٣ والمحبة التي تصور الايمان تجعل الارادة متوجهةً دائمًا نحو الغاية الجميلة ولذا كان الايمان المتصور فضيلةً · واما الايمان الغير المتصور فليس بفضيلة فان فعله وان حصل له الكمال المقتضى من جهة العقل ليس له الكمال المُقتضَى من جهة الارادة كما انهُ لو وجدت العفة في القوة الشهوانية ولم توجد الفطنة في القوة النطقية لم تكن العفة فضيلة كما مرَّ في اول الثاني مب ٦٥ ف ١ فان فعل العفة يقتضي فعل النطق وفعل الشهوانية كما ان فعل الايمان يقتضي فعل الارادة وفعل العقل

اذًا اجيب على الاول بان الحق هو في نفسهِ خير العقل لانهُ كماله فالايمان اذن من حيث يوجه العقل نحو الحق له نسبة الى خيرٍ ما ولكنه فوق ذلك من حيث يتصور بالمحبة له ايضًا نسبة الى الخير الذي هو باعتباره

موضوع الارادة

وعلى الثاني بان الايمان الذي عليه كلام الفيلسوف يستند الى الدليل العقلي الذي ليس بمعصوم ويجوز تعلقهُ بشيء باطل فليس اذن فضيلةً واما الايمان الذي عليهِ كلامنا فيستند الى الحق الالهي الذي هو معصومٌ ويمتنع تعلقهُ بشيء باطلٍ فيجوز ان يكون فضيلة

وعلى الثالث بان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور ليسا متغايرين نوعاً كانهما مندرجان في نوعين متغايرين ولكنهما متغايران تغاير الكامل والناقص في نوع واحدٍ بعينهِ وعليهِ فالايمان الغير المتصور لكونهِ ناقصاً لا يبلغ الى كمال حقيقة الفضيلة لان الفضيلة ضربٌ من الكمال كما مرَّ في الطبيعيات ك ٧

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الايمان الذي يُجعَل في جملة الفضائل المجانة هو الايمان الغير المتصور لكن هذا باطلٌ لان النعم المجانة المذكورة هناك ليست مشتركة بين كافة اعضاء الكنيسة ولهذا قال الرسول هناك «ان للنعم اقساماً» ثم قال فيُعطَى واحدٌ هذا ويُعطَى آخر ذاك · والايمان الغير المتصور مشتركٌ بين كافة اعضاء الكنيسة لان عدم الصورة ليس من جوهره باعتبار كونه موهبةً مجانة — فينبغي القول اذن بان المراد بالايمان هناك صفة من صفاته العالية كرباطة جاش الايمان على ما قال الشارح او كلام الايمان · وانما يُجعَل من الثمار باعتبار ما في فعلهِ من لذة اليقين ولهذا فسره الشارح عند تفسيره الثمار المذكورة في غلا ٥ بتيقن الغير المنظورات

الفصلُ السادسُ
في ان الايمان هل هو واحدٌ

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس الايمان واحداً فكما ان الايمان موهبةٌ من الله كما في افس ٢ : ٨ كذلك يُجعَل الحكمة والعلم ايضاً في جملة مواهب الله كما في اش ١١ : ٢ · والفرق بين الحكمة والعلم ان الحكمة تتعلق بالازليات والعلم يتعلق بالزمنيات كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ولما كان الايمان يتعلق بالازليات وببعض الزمنيات لم يكن واحداً في ما يظهر بل متعدداً

٢ وايضاً ان الاقرار هو فعل الايمان كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ · والاقرار بالايمان ليس واحداً بعينه عند الجميع لان ما نقر بانهُ حدث كان الآباء المتقدمون يقرون بانه سيحدث كما يظهر من قوله في اش ٧ : ١٤ « ها ان العذراء ستحبل » فليس الايمان اذن واحداً

٣ وايضاً ان الايمان مشتركٌ بين جميع المؤمنين بالمسيح · ويمتنع حصول عرضٍ واحدٍ في محال مختلفة · فيمتنع اذن ان يكون للجميع ايمانٌ واحدٌ

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ٤ : ٥ « ربٌ واحدٌ وايمانٌ واحدٌ »

والجواب ان يقال اذا اريد بالايمان الملكة جاز ان يُعتبَر عَلَى نحوين اولاً من جهة موضوعه وهو بهذا الاعتبار واحدٌ لان موضوعه الصوري هو الحق الاول الذي بالتزامنا اياه نصدق بكل ما يندرج تحت الايمان · وثانياً من جهة محلهِ وهو بهذا الاعتبار يختلف باختلاف المؤمنين ومن البيّن ان الايمان كغيرهِ من الملكات يستفيد حقيقته النوعية من حقيقة موضوعهِ

الصورية ولكنهُ يستفيد حقيقتهُ الشخصية من محلهِ فاذا اعتُبِر من حيث هو ملكةٌ بها نؤْمن كان واحدًا نوعًا ومتغايرًا عددًا بتغاير المؤْمنين — واذا اريد بهِ الشيء الذي يؤْمَن بهِ كان بهذا الاعتبار ايضًا واحدًا لان ما يؤْمن بهِ الجميع واحدٌ بعينهِ واذا كانت الامور الايمانية التي يعتقدها الجميع بوجه العموم متعددة فهي كلها تُرَدُّ الى واحدٍ

اذًا اجيب على الاول بان الزمنيات التي يتعلق بها الايمان لا تُعتبر موضوعاً للايمان الا بالنسبة الى شيء ازلي وهو الحق الاول كما مرَّ في مب ١ ف ١ فيكون الايمان الذي يتعلق بالزمنيات والذي يتعلق بالازليات واحدًا وليس كذلك الحكمة والعلم فانهما ينظران في الزمنيات والازليات باعتبار حقائقها الخاصة

وعلى الثاني بان اختلاف الماضي والمستقبل لا يحصل عن اختلاف في الشيء المُؤْمَن به بل عن اختلاف نسبة المؤْمنين الى ذلك الشيء الواحد كما مرَّ ايضاً في اول الثاني مب ١٠٣ ف ٤

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض يتجه على تغاير الايمان بالعدد

الفصلُ السابعُ

في ان الايمان هل هو اول الفضائل

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس الايمان اول الفضائل فقد قال الشارح في تفسير قوله في لو ١٢: ٤ : اقول لكم يا احبائي : « الشجاعة هي اساس الايمان » والاساس متقدم على ما هو اساس له · فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأولى

٢ وايضاً قال بعض الشراح في تفسير قوله في مز ٣٦ لا تَغَرْ « الرجاء يؤَدي الى الايمان » والرجاء فضيلةٌ كما سيأتي في مب ١٧ ف ١ · فليس

الايمان اذن اول الفضائل

٣ وايضاً قد تقدم في ف ٢ ومب ٢ ف ٩ ان طاعة المؤمن لله تحمل عقله على التصديق بالامور الايمانية · والطاعة ايضاً فضيلة · فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأُولى

٤ وايضاً ليس الايمان الغير المتصور اساساً بل الايمان المتصور كما قال الشارح في ١ كور ٣ : ١١ · والايمان انما يتصور بالمحبة كما مرّ في ف ٣ · فهو اذن انما يكون اساساً بالمحبة · فالمحبة اذن اولى منه بان تكون اساساً لان الاساس هو الجزء الاول من البناء · فيظهر اذن انها متقدمة عَلَى الايمان

٥ وايضاً ان ترتب الملكات يُعتبر بحسب ترتب الافعال · وفعل الارادة الذي تكمله المحبة متقدم في فعل الايمان عَلَى فعل العقل الذي يكمله الايمان تقدم العلة على المعلول · فالمحبة اذن متقدمة على الايمان · فليس الايمان اذن اول الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١ : ١ « الايمان هو جوهر المرجوات » والجوهر يتضمن حقيقة الاول · فالايمان اذن هو اول الفضائل

والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يتقدم آخر عَلَى نحوين بالذات وبالعرض — اما بالذات فالايمان متقدم على جميع الفضائل لانهُ لما كانت الغاية في المفعولات هي المبدأ كما مرَّ في اول الثاني مب ١٣ ف ٣ ومب ٣٤ ف ٤ وجب ان تكون الفضائل اللاهوتية التي موضوعها الغاية القصوى متقدمةً عَلَى سائر الفضائل · والغاية القصوى ايضاً ينبغي ان يكون وجودها في العقل متقدماً على وجودها في الارادة لان الارادة لا تميل الى شيء الا باعتبار تصور العقل له · وعليهِ لما كانت الغاية القصوى تحصل في الارادة بالرجاء والمحبة وفي العقل بالايمان وجب ان يكون الايمان اول الفضائل كلها

لان المعرفة الطبيعية لا يمكن ان تبلغ الى الله من حيث هو موضوع السعادة عَلى نحو ما يتوجه اليهِ الرجاء والمحبة — واما بالعرض فيجوز ان يتقدم بعض الفضائل الايمان فان العلة التي بالعرض متقدمة بالعرض · وازالة العائق من قبيل العلة التي بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ٨ وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان بعض الفضائل متقدم بالعرض على الايمان من حيث تزيل ما يحول دونه من العوائق كما تزيل الشجاعة الخوف الغير المرتب الذي يحول دون الايمان وكما يزيل التواضع الكبرياء التي بها يأبى العقل ان يعنو لحق الايمان ومثل ذلك يجوز ان يقال على بعض الفضائل الأُخر وان لم تكن فضائل حقيقة الا بناء على تقدم الايمان كما قال اوغسطينوس في ردهِ على يوليانوس ك ٤

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب عَلى الثاني بان الرجاء لا يمكن ان يؤدي بالاجمال الى الايمان اذ لا يمكن ان تُرجَى السعادة الابدية ما لم يُعتَقد امكانها لامتناع تعليق الرجاء بالمستحيل كما يتضح مما مرَّ في اول الثاني مب ٤٠ ف ١ الا انهُ يمكن ان يؤدي الى الثبات في الايمان او الى شدة الاستمساك بهِ وبهذا الاعتبار يقال انهُ يودي الى الايمان

وعلى الثالث بان الطاعة تطلق على معنيين فقد يراد بها ميل الارادة الى اتمام الوصايا الالهية وهي ليست بهذا المعنى فضيلةً خاصةً ولكنها تدخل بالعموم في كل فضيلة لان رسوم الشريعة الالهية تتعلق بجميع افعال الفضائل كما مرَّ في اول الثاني مب ١٠٠ ف ٢ وبهذا الاعتبار كان لا بد للايمان من الطاعة · وقد يراد بها ميلٌ الى اتمام الوصايا باعتبار ما تتضمنهُ من حقيقة الواجب وهي بهذا المعنى فضيلة خاصة ونوع من العدالة لانها تعطي الرئيس ما يجب له

بطاعته وهي بهذا الاعتبار متأخرة عن الايمان الذي بهِ يظهر للانسان ان الله رئيس تجب طاعتهُ

وعلى الرابع بان حقيقة الاساس لا تقتضي ان يكون اول فقط بل ان يكون ايضاً مرتبطاً بسائر اجزاء البناء لانهُ لا يكون اساساً الا اذا اتصلت بهِ سائر اجزاء البناء وارتباط البناء الروحي يحصل بالمحبة كقوله في كولوسي ٣ : ١٤ «وفوق جميع هذه البسوا المحبة التي هي رباط الكمال» وعلى هذا يمتنع ان يكون الايمان اساساً بدون المحبة لكن لا يلزم من ذلك ان المحبة متقدمة على الايمان

وعلى الخامس بان فعل الارادة يتقدم الايمان لكن ليس فعل الارادة المتصور بالمحبة فان هذا الفعل يقتضي تقدم الايمان لانهُ لا يمكن للارادة ان تتوجه نحو الله بحبٍ كاملٍ ما لم يكن العقل مؤمناً بهِ ايماناً مستقيماً

الفصل الثامن

في ان الايمان هل هو أيقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان ليس أيقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية فان الشك مقابل لليقين فيظهر اذن ان ما كان ابعد عن الشك فهو ايقن كما ان ما كان اقل ملابسة للسواد فهو اشدُّ بياضاً . والفهم والعلم والحكمة لا يلابسها شكٌ في ما تتعلق بهِ واما المؤمن فقد يخالجهُ احياناً ريبٌ فيشك في الامور الايمانية . فليس الايمان اذن ايقن من الفضائل العقلية

٢ وايضاً ان الرؤية ايقن من السماع . والايمان هو من السماع كما في رو ١٠ : ١٧ « والفهم والعلم والحكمة تشتمل على نوعٍ من الرؤية العقلية . فالعلم اذن او الفهم ايقن من الايمان

٣ وايضاً كلما كان شيءٌ مما يرجع الى الفهم اكمل كان ايقن · والفهم اكمل من الايمان لان الايمان يؤدي الى الفهم كقول اش ٧ : ٩ في رواية «ان لم تصدِّقوا فلن تفهموا» وقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ «العلم يؤيد الايمان» فيظهر اذن ان العلم او الفهم ايقن من الايمان

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تسا ٢ : ١٣ «لما تلقيتم منا كلمة السماع (يعني بالايمان) لم تتلقوا بذلك كلمة الناس بل كما هو في الحقيقة كلمة الله» · ولا شيء ايقن من كلمة الله · فليس العلم اذن ولا شيءٌ آخر ايقن من الايمان

والجواب ان يقال ان من الفضائل العقلية اثنتين تتعلقان بالحادثات وهما الفطنة والصناعة كما مرَّ في اول الثاني مب ٥٧ ف ٤ و ٥ وهاتان يفضلهما الايمان يقيناً باعتبار موضوعهِ لكونهُ يتعلق بالازليات التي لا يمكن ان تكون على خلاف ما هي عليهِ · واما الفضائل الثلاث الباقية العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم فتتعلق بالضروريات كما مرَّ هناك ايضاً · الا انهُ ينبغي ان يُعلَم ان الحكمة والعلم والفهم تعتبر من وجهين اولاً من حيث يجعلها الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ فضائل عقلية وثانياً من حيث تُجعَل من مواهب الروح القدس فعلى الوجه الاول يجب ان يقال ان اليقين يجب اعتباره من وجهين اولاً من جهة علة اليقين فما كانت علته ايقن يقال انهُ ايقن والايمان بهذا الاعتبار ايقن من الفضائل الثلاث المتقدمة لانهُ يستند الى الحق الالهي وهي تستند الى الدليل العقلي وثانياً من جهة محلهِ فما كان عقل الانسان اتمَّ ادراكاً له يقال انهُ ايقن ولما كان ما يتعلق بهِ الايمان فوق عقل الانسان بخلاف ما تتعلق بهِ الفضائل الثلاث المتقدمة كان الايمان بهذا الاعتبار اقل يقيناً منها الا انهُ لما كان كل شيءٍ يُحكَم عليهِ باعتبار علتهِ مطلقاً وباعتبار استعداد

محله من وجهٍ كان الايمان ايقن مطلقاً والفضائل الأُخر المتقدمة ايقن من وجهٍ اي بالنسبة الينا . وكذلك ايضاً اذا اعتبرت الفضائل الثلاث المتقدمة من حيث هي من مواهب الحيوة الحاضرة كان للايمان اليها نسبة المبدإ الذي تُبنَى عليهِ وتقتضي تقدمهُ فهو اذن بهذا الاعتبار ايضاً ايقن منها

اذًا اجيب على الاول بان ذلك الشك لا يحصل من جهة علة الايمان بل من جهتنا باعتبار عدم ادراكنا الامور الايمانية بالعقل ادراكاً كاملاً

وعلى الثاني بان الروءية ايقن من السماع عند تساوي الطرفين اما اذا كان من يُسمَع منهُ مجاوزاً جدًا لنظر الرائي فالسماع حينئذٍ ايقن من الروءية كما ان القليل العلم يكون لما يسمعهُ من الغزير العلم اكثر تيقناً منهُ لما يراه بعقله فبالاحرى اذن يكون الانسان لما يسمعهُ من الله المعصوم عن الخطا اكثر تيقناً منهُ لما يراه بعقلهِ الغير المعصوم عن الخطإ

وعلى الثالث بان كمال الفهم والعلم يفوق معرفة الايمان من حيث زيادة الجلاء في الروءية لا من حيث زيادة اليقين في الاعتقاد لان يقين الفهم او العلم باعتبار كونهما موهبتين يحصل كله عن يقين الايمان كما يحصل يقين معرفة النتائج عن يقين المبادىء واما باعتبار كون العلم والحكمة والفهم فضائل عقلية فهي تستند الى نور العقل الطبيعي وهذا اقل يقيناً من كلمة الله التي اليها يستند الايمان

المبحثُ الخامسُ

في اهل الايمان — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في اهل الايمان والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاولى ايمان — ٢ في ان الشياطين هل لهم ايمان — ٣ في ان المبتدعة الذين ضلوا في احدى عقائد الايمان هل لهم ايمان بسائر العقائد — ٤ في ان اهل الايمان هل يتفاضلون في الايمان

الفصل الاول

في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالتهِ الاولى ايمانٌ

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انهُ لم يكن للملاك او للانسان في حالتهِ الأُولى ايمان فقد قال هوغو الوكتوري في الاسرار ك ١ « ليس للانسان عينٌ مفتوحة ينظر بها نظرًا عقليًا فهو لا يستطيع ان يرى الله والاشياء التي في الله » والملاك كان له في حالته الاولى قبل عصمتهِ او سقوطهِ عينٌ مفتوحة ينظر بها نظرًا عقليًا فهو كان يرى الاشياء في كلمة الله كما قال اوغوسطينوس في تفسيره تك ك٢ وكذلك يظهر ان الانسان ايضًا كان له في حال البرارة عينٌ مفتوحةٌ ينظر بها نظرًا عقليًا فقد قال هوغو الوكتوري في احكامهِ « عرف الانسان (في الحالة الاولى) خالقه لا بتلك المعرفة التي تحصل خارجًا بالسماع فقط بل بتلك المعرفة التي تحصل داخلاً بالوحي ولا بتلك المعرفة التي بها يلتمس الآن المؤمنون الله بالايمان وهو محتجب عنهم بل بتلك المعرفة التي كان بها يُرَى عَلَى وجهٍ أجلى بتجليهِ للنظر العقلي فلم يكن اذن للانسان او الملاك في حالتهِ الاولى ايمان

٢ وايضًا ان معرفة الايمان تحصل عَلَى سبيل اللغز وليست جلية كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآةٍ عَلَى سبيل اللغز » والحالة الاولى لم يكن فيها غموض لا عند الانسان ولا عند الملاك لان الظلمة هي عقاب الخطيئة · فالايمان اذن لم يكن ممكنًا وجوده في الحالة الاولى لا عند الانسان ولا عند الملاك

٣ وايضًا قال الرسول في رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » وهذا لم يكن له محل في حالة الملاك او الانسان الاول اذ لم يكن هناك سماعٌ من آخر · فلم يكن اذن في تلك الحالة ايمانٌ لا عند الانسان ولا عند الملاك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يؤمن » والانسان والملاك كانا في الحالة الاولى على حال الدنو الى الله · فكان الايمان اذن ضروريًا لهما

والجواب ان يقال ذهب بعض الى انهُ لم يكن عند الملائكة قبل العصمة والسقوط ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمان لما كان حينئذٍ من تجلي الامور الالهية لنظرهم العقلي · الا انهُ لما كان الايمان هو برهان الغير المنظورات كما قال الرسول وبالايمان يُصدَّق بالاشياء التي لا تُرى كما قال اوغسطينوس لم يكن ينافي حقيقة الايمان الا ذلك التجلي الذي بهِ يصير ما يتعلق به الايمان بالذات ظاهرًا او منظورًا · والموضوع الذاتي للايمان هو الحق الاول الذي رؤيتهُ تفعل السعادة وتحل محل الايمان فاذًا لما لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة تلك السعادة التي بها يُرى الله بذاته كان من البين انهُ لم يكن لهما من جلاء المعرفة ما ينافي حقيقة الايمان ومن ثم فاذا لم يكن لهما ايمان فما ذلك الا لان ما يتعلق بهِ الايمان كان مجهولاً لهما بالكلية · واذا كان الانسان والملاك قد خُلقا على مجرد الحال الطبيعية كما ذهب بعض فربما جاز القول بانهُ لم يكن عند الملاك قبل العصمة ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمانٌ فان معرفة الله بالايمان هي فوق معرفتهِ بالفطرة الطبيعية ليس في الانسان فقط بل في الملاك ايضًا · الا انهُ لما كان قد مرَّ لنا في ق ١ مب ٩٥ ف ١ ان الانسان والملاك خُلقا في حال النعمة وجب ان يقال ان تلك النعمة المفاضة عليهما والغير المكتملة بعد حصل لهما بها نوعٌ من ابتداء السعادة المرجوة وهذه تبتدئ في الارادة بالرجاء والمحبة وفي العقل بالايمان كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٧ فوجب من ثمه ان يقال ان الايمان كان موجودًا في الملاك قبل العصمة وفي الانسان قبل الخطيئة

لكن ينبغي ان يُعتَبر ان في موضوع الايمان شيئاً بمنزلة الصورة وهوالحق الاول المجاوز لكل ادراك طبيعي في المخلوقات وشيئاً بمنزلة المادةوهو مانصدّق بهِ بناءً عَلَى استمساكنا بالحق الاول · فالايمان باعتبار الاول يوجد بالاجمال عند كل من حصلت له معرفة الله قبل حصوله على السعادة المستقبلة باستمساكهِ بالحق الاول اما باعتبار الثاني اي مادة الايمان فمنهُ ما يؤمن به بعض ويعلمهُ بعض آخر علماً جلياً حتى في الحال الحاضرة كما مرَّ في مب ١ ف ٥ وباعتبار هذا ايضاً يجوز ان يقال ان الملاك قبل العصمة والانسان قبل الخطيئة عرفا معرفةً جلية من الاسرار الالهية ما لا نستطيع الآن ان نعرفهُ الا بالايمان

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ وان كان كلام هوغوالوكتوري مما يعتدّ بهِ دون ان يكون لهُ قوة الكلام المنزل يجوز مع ذلك ان يقال ان النظر العقلي الذي لايحجب معهُ الايمان هو ما يحصل في الوطن ويُرى بهِ الحق الفائق الطبيعة بذاته وهذا النظر العقلي لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة وانما كان لهما نظرٌ عقلي اعلى من نظرنا كانا به ادنى منا الى الله وكانا من ثم يقدران ان يدركا جلياً من آثار الله واسراره اكثر مما نقدر نحن ان ندركهُ فلم يكن اذن عندهما ايمانٌ يلتمسان بهِ الله الغائب عن نظرهما كما نلتمسهُ نحنُ فانهُ تعالى كان حاضراً عندهما بنور الحكمة اكثر من حضوره عندنا وان لم يكن حضوره عندهما كحضوره عند السعداء بنور المجد

وعَلَى الثاني بانهُ لم يكن في حالة الانسان او الملاك الأُولى ظلمة الذنب او العقاب بل انما كان يغشى عقل الانسان والملاك ظلمة طبيعية تعتبر بها كل خليقة مظلمةً بالقياس الى عظم النور الالهي وهذه الظلمة تكفي لحقيقة الايمان

وعَلَى الثالث بان الحالة الاولى لم يكن فيها سماعٌ من انسان متكلم خارجاً

بل من الله الموحي داخلاً على حد ما كان يسمع الانبياء كقولهِ في مز ٨٤ : ٩ «اسمع ما يتكلم بهِ فيَّ الربُّ الاله»

الفصل الثاني

في ان الشياطين هل لهم ايمان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس للشياطين ايمان فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ان الايمان يوجد في ارادة المؤمنين . والارادة التي بها يريد احد ان يؤمن بالله ارادة صالحة . وليس للشياطين ارادة صالحة عن تعمد كما مرَّ في ق ١ مب ٦٤ ف ٢ فيظهر اذن ان ليس لهم ايمان

٢ وايضاً ان الايمان موهبة من مواهب النعمة الالهية كقوله في افس ٢ : ٨ «انكم بالنعمة مخلّصون بواسطة الايمان .. انما هو موهبة الله» والشياطين خسروا بالخطيئة المواهب المجّانة كما قال الشارح في تفسير قول هوشع ٣ : ١ «هم يلتفتون الى آلهةٍ اجنبية ويحبون اقراص الزبيب» فلم يبقَ اذن في الشياطين ايمان بعد الخطيئة

٣ وايضاً يظهر ان الكفر هو اعظم الخطايا كما قال اوغسطينوس في تفسيره قول يو ١٥ : ٢٢ «لو لم آتِ واكلمهم لم تكن لهم خطيئة اما الآن فليس لهم حجة في خطيئتهم» وخطيئة الكفر توجد في بعض الناس فلو كان للشياطين ايمان لكانت خطيئة بعض الناس اعظم من خطيئة الشياطين وهذا باطل في ما يظهر . فليس للشياطين اذن ايمان

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٢ : ١٩ «الشياطين يؤمنون و يرتعدون»

والجواب ان يقال ان عقل المؤمن يصدّق بموضوع الايمان ليس لانهُ يراه في نفسهِ او ضمن المبادئ الأُول البينة بانفسها بل امتثالاً لامر الارادة كما

تقدم في مب ١ و ٢ و ٤ ٠ وتحريك الارادة العقل الى التصديق يمكن حدوثه من وجهين اولاً من ميل الارادة الى الخير والايمان بهذا المعنى فعلٌ محمود وثانياً من اقتناع العقل بالحكم بوجوب تصديق ما يقال وان لم يكن اقتناعه بذلك حاصلاً عن وضوح الامر كما انه لو اخبر نبيٌّ من قبل الله بامرٍ قبل وقوعهِ واستدل على صدق قوله باحياء الميت فان عقل الناظر يقتنع بهذه الآية فيتقرر عنده ان ذلك القول هو من قبل الله الذي لا يكذب وان لم يكن ذلك الامر المخبَر به قبل وقوعهِ بيناً في نفسه فلا تنتفي بذلك حقيقة الايمان ٠ فلا بد اذن من القول بان الايمان علَى الوجه الاول محمود في المؤمنين بالمسيح وهو ليس بهذا الوجه موجوداً في الشياطين بل انما يوجد فيهم بالوجهِ الثاني فانهم يشاهدون ادلة كثيرة واضحة يعلمون منها ان تعليم الكنيسة هو من قبل الله وان لم يشاهدوا الاشياء التي تعلمها الكنيسة كتثليث الله وتوحيده او ما يشبهُ ذلك

اذاً اجيب على الاول بان ايمان الشياطين اضطراريٌّ علَى نحوِ ما لحصوله فيهم عن وضوح الادلة فليس فيهِ لارادتهم فضلٌ يستوجب الثناء

وعلى الثاني بان الايمان الذي هو موهبة من مواهب النعمة يحمل الانسان على التصديق بما يحدثهُ فيهِ من الميل الى الخير وان لم يكن كاملاً ولذلك فالايمان الذي للشياطين ليس موهبة من مواهب النعمة بل انما يضطرون اليهِ بذكاء العقل الطبيعي

وعلَى الثالث بان الشياطين يسوؤهم كون ادلة الايمان هي من الوضوح بحيث تضطرهم الى التصديق فلا يقل من ثمه شرهم البتة بايمانهم

ألفصلُ الثالثُ

في ان المتبدع الذي يجحد احدى العقائد الايمانية هل يمكن ان يكون له بالعقائد الأُخر ايمان غير متصور

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان المتبدع الذي يجحد احدى العقائد الايمانية يمكن ان يكون له بالعقائد الأُخر ايمان عارٍ عن الصورة اذ ليس عقل المتبدع الطبيعي اقدر من عقل الكاثوليكي · وعقل الكاثوليكي يحتاج في تصديقه بـاية عقيدة ايمانية الى معونة موهبة الايمان · فيظهر اذن ان المتبدعة ايضاً لا يستطيعون ان يصدقوا ببعض العقائد من دون موهبة الايمان العاري عن الصورة

٢ وايضاً كما يندرج تحت الايمان عقائد متعددة كذلك يندرج تحت العلم الواحد كالمساحة نتائج متعددة · وقد يمكن لانسان ان يكون عالماً ببعض نتائج علم المساحة دون بعضٍ · فيمكن اذن ان يكون مؤمناً ببعض العقائد الايمانية دون بعضٍ

٣ وايضاً كما ان الانسان يطيع الله في تصديقه بالعقائد الايمانية كذلك يطيعهُ في رعاية الرسوم الناموسية · وهو يمكن له ان يكون مطيعاً في بعض الرسوم دون بعضٍ · فيمكن لهُ اذن ان يؤمن ببعض العقائد دون بعضٍ

لكن يعارض ذلك انهُ كما ان الخطيئة المميتة تنافي المحبة كذلك جحود عقيدة واحدة ينافي الايمان · والمحبة لا تبقى في الانسان بعد خطيئةٍ مميتة واحدة · فكذلك الايمان ايضاً لا يبقى فيهِ بعد جحود عقيدةٍ واحدة

والجواب ان يقال ان المبتدع الذي يجحد عقيدة واحدة ليس لهُ ملكة الايمان لا متصورة ولا غير متصورة وتحقيقهُ ان نوع كل ملكة يتوقف على حقيقة موضوعها الصورية فان زالت هذه امتنع بقاء نوع الملكة · والموضوع الصوري للايمان هو الحق الاول على حسب ما أُعلن في الكتاب المقدس وفي تعليم

الكنيسة فاذاً كل من لا يستمسك بتعليم الكنيسة عَلَى انهُ قاعدة الهية معصومة عن الخطإ لصدوره عن الحق الاول المُعلَن في الكتاب المقدس فليس له ملكة الايمان بل انما يعتقد ما يعتقده من امور الايمان بغير طريقة الايمان كما ان من تقرر في ذهنهِ نتيجة من النتائج وهو يجهل سبيل البرهان عليها لم يكن له بها علمٌ بل رأيٌ فقط كما هو ظاهرٌ — وواضحٌ ان من يستمسك بتعليم الكنيسة على انهُ القاعدة المعصومة عن الضلال يصدق بكل مـا تعلمهُ الكنيسة والا فاذا كان يستمسك مما تعلمهُ الكنيسة بما يشاء ويترك ما يشاء فهو ليس بمستمسك بتعليمها على انهُ القاعدة المعصومة عن الضلال بل بارادته · وبذلك يتضح ان المبتدع الذي يُصرُّ عَلَى جحوده احدى العقائد ليس مستعداً لان يتبع تعليم الكنيسة في كل شيء (لانهُ اذا لم يكن مصرًا عَلَى ذلك فليس مبتدعاً بل ضالاً فقط) وبذلك يتضح ان من كان مبتدعاً على هذه الصورة في عقيدةٍ واحدة فليس له ايمان بسائر العقائد فقط بل رأيٌ متعلقٌ بارادتهِ فقط

اجيب اذاً عَلَى الاول بان سائر العقائد التي لا يضل فيهـا المبتدع لا يعتقدها على نحو ما يعتقدها المؤمن اي باستمساكه مطلقاً بالحق الاول مما يفتقر فيه الانسان الى مساعدة ملكة الايمان بل انما يعتقدها بارادته وحكمهِ الخاص

وعلى الثاني بان نتائج العلم الواحد المختلفة تبدت بطرقٍ مختلفة يمكن للانسان ان يعرف احدها دون الآخر ولهذا يمكن له ان يعرف بعض نتائج العلم الواحد ويجهل البعض الآخر · واما العقائد الايمانية فانما يُتمسك بهـا من طريق واحدٍ وهو طريق الحق الاول الموحى الينا في الكتاب المقدس الذي ينبغي ان يُحسَن فهمهُ على حسب تعليم الكنيسة ولهذا فمن يعتسف هذا الطريق يخلو من الايمان بالكلية

وعَلَى الثالث بان رسوم الناموس المختلفة يمكن اسنادها امـا الى اسباب

قريبة مختلفة وبهذا الاعتبار يمكن رعاية احدها دون الآخر واما الى سبب واحدٍ اول وهو الطاعة الكاملة لله وهذه يحيد عنها كل من يتعدى رسماً واحداً من رسوم النـاموس كقوله في يع ٢ : ١٠ « من عثرَ في امرٍ واحد فقد صار مجرماً في الكل »

الفصلُ الرابعُ

في انه هل يمكن التفاضل في الايمان

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر انهُ يمتنع التفاضل في الايمان فان مقدار الملكة يُعتَبر بحسب الموضوعات · وكل مؤْمن فهو يؤْمن بجميع العقائد الايمانية لان من جحد واحدةً منها فقد فَقَدَ الايمان بالكلية كما تقدم في الفصل الآنف · فيظهر اذن انهُ يمتنع التفاضل في الايمان

٢ وايضاً ما بلغ الدرجة العليا لا يقبل الاكثر والاقل · وحقيقة الايمان بالغة الدرجة العليا فان الايمان يقتضي ان يستمسك الانسان بالحق الاول فوق كل شيءٍ · فهو اذن لا يقبل الاكثر والاقل

٣ وايضاً ان حكم الايمان في المعرفة المجانة كحكم ادراك المبـادىء في المعرفة الطبيعية لان عقائد الايمان هي المبادىءُ الأُولى للمعرفة المجانة كما يظهر مما مرَّ في مب ١ ف ٧ · وادراك المبادىء متساوٍ في جميع الناس · فالايمان اذن متساوٍ في جميع الناس

لكن يعارض ذلك انهُ حيث يوجد القليل والكثير فهناك يوجد الاكثر والاقل · والايمان يوجد فيهُ الكثير والقليل فقد قال الرب لبطرس في متى ١٤ : ٣١ « ياقليل الايمان لماذا شككت » وقال للمراة في متى ١٥ : ٢٨ « يا مرأة عظيمٌ ايمانك » · فالتفاضل اذن في الايمان ممكنٌ

والجواب ان يقال ان مقدار الملكة يجوز اعتباره من وجهين من جهة

الموضوع ومن جهة اشتراك المحل كما مرَّ في اول الثاني مب ٥٢ ف ١ و٢
وموضوع الايمان يجوز اعتباره من وجهين من جهة حقيقته الصورية ومن
جهة موضوعه المادي فموضوعه الصوري واحدٌ وبسيطٌ وهو الحق الاول كما
مرَّ في مب ١ ف ١ والايمان لا يتغاير من هذه الجهة في المؤمنين بل هو
واحدٌ بالنوع في الجميع كما مرَّ في مب ٤ ف ٦ واما موضوعه المادي فمتكثرٌ
ويجوز فيهِ التفاوت من جهة صراحتهِ فيمكن لانسانٍ واحدٍ ان يؤمن صريحاً باكثر
مما يؤمن بهِ آخر وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون لواحدٍ ايمان اعظم بمعنى كونهِ
اعظم صراحةً — اما اذا اعتبر الايمان من جهة اشتراك المحل فذلك يحدث على
نحوين فان فعل الايمان يصدر عن العقل وعن الارادة كما مرَّ في ف ٢ وفي
مب ١ ف ٤ فيجوز ان يكون الايمان في واحدٍ اعظم من جهة العقل باعتبار
زيادة اليقين والرسوخ ومن جهة الارادة باعتبار زيادة النشاط او الاخلاص
او الثقة

اذن اجيب على الاول بان من يجحد باصرارٍ شيئاً مما يندرج تحت
الايمان فليس له ملكة الايمان بخلاف من لا يؤمن بكل شيء صراحةً ولكنهُ
مستعدٌ لان يؤمن بكل شيء فان لهذا ملكة الايمان وبهذا الاعتبار يكون
لواحدٍ من جهة الموضوع ايمان اعظم من ايمان الآخر من حيث يومن صريحاً
بامور اكثر كما تقدم

وعلى الثاني بان من حقيقة الايمان ان يُفضَّل الحق الاول على كل شيء
الا ان بعض الذين يفضّلونهُ على كل شيء يفضُلون غيرهم في انهم يذعنون له
باوفر يقينٍ واعظم اخلاص وبهذا الاعتبار يحصل التفاضل في الايمان

وعلى الثالث بان ادراك المبادىء يحصل بالطبيعة البشرية المتساوية في
الجميع واما الايمان فيحصل بموهبة النعمة التي ليست متساوية في الجميع كما مرَّ

في اول الثاني مب ١١٢ ف٤ فليس حكمهما واحداً ومع ذلك فقد يحصل في ادراك قوة المبادىء تفاوت بحسب التفاوت في ذكاء العقل

المبحث السادس

في علة الايمان — وفيهِ فصلان

ثم ينبغي النظر في علة الايمان والبحث في ذلك يدور عَلَى مسئلتين — ١ في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله — في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهوبٌ

الفصل الاول

في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الايمان ليس موهوباً للانسان من الله فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ «العلم يلد فينا الايمان ويغذوه ويحميه ويؤيده» ·وما يولد فينا بالعلم يظهر انهُ بالاحرى مكسوبٌ لا موهوب· فيظهر اذن ان الايمان ليس يحصل فينا بفيضٍ الهي

٢ وايضاً ما يبلغ اليه الانسان بسمعهِ ونظرهِ يظهر انهُ حاصلٌ له بالكسب· وهو يبلغ الى الايمان بما يراه من المعجزات ويسمعهُ من تعليم الايمان فقد قيل في يو ٤ : ٥٣ «عرف الأَب انها الساعة التي قال له فيها يسوع ان ابنك حيٌّ فآمن هو واهل بيتهِ جميعاً» وفي رو ١٠ : ١٧ «الايمان من السماع» فالايمان اذن يحصل للانسان بطريق الكسب

٣ وايضاً ما يتوقف على ارادة الانسان يمكن لهُ اكتسابه· والايمان يتوقف عَلَى ارادة المؤمنين كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين· فيجوز اذن ان يحصل الايمان للانسان بطريق الكسب

لكن يعارض ذلك قولهُ في افس ٢ :٨ «انكم بالنعمة مخلَّصون بواسطة الايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله»

والجواب ان يقال ان الايمان يقتضي امرين احدهما دعوة الانسان الى موضوعهِ وهذا يقتضيهِ الايمان الصريح بشيء والثاني تصديق المؤمن بما يدعَى اليهِ من ذلك · فباعتبار الاول لا بد ان يكون الايمان من الله لان الامور الايمانية تفوق العقل البشري فلا يصل اليها نظره ما لم يُوحِ بها الله ومن الناس من يوحي الله بها اليهم مباشرةً كما اوحى بها الى الرسل والانبياء ومنهم من يدعوهم الله اليها بواسطة من يرسله من المبشرين بالايمان كقولهِ في رو ١٠ : ١٥ « كيف يبشّرون ان لم يُرسَلوا » · وباعتبار الثاني اي تصديق الانسان بالامور الايمانية يمكن ان يعتبر للايمان علتان احداهما باعثة في الخارج كمشاهدة المعجزة او كاقناع الانسان الباعث على الايمان وليس شيءٌ من هذين علةً كافية فان الذين يشاهدون معجزة واحدةً بعينها والذين يسمعون موعظةً واحدةً بعينها بعضهم يؤمن وبعضهم لا يؤمن فلا بد اذن من اثبات علة اخرى داخلة تحرك الانسان باطنًا الى التصديق بالامور الايمانية · وهذه العلة كان البيلاجيون يجعلونها في مجرد اختيار الانسان فكانوا يقولون بان ابتداء الايمان منا من حيث انا نستعد من تلقاء انفسنا للتصديق بالامور الايمانية واما تمامهُ فمن الله الذي يدعونا الى ما يجب ان نؤمن به الا ان هذا باطلٌ لانهُ لما كان الانسان بتصديقهِ بالامور الايمانية يرتقي الى ما فوق طبيعته وجب ان يكون ذلك حاصلاً لهُ عن مبدإ فائق الطبع يحركهُ داخلاً وهو الله فالايمان اذن باعتبار التصديق الذي هو فعله الاول موهوبٌ من الله الذي يحرك اليهِ داخلاً بالنعمة

اذًا اجيب على الاول بان العلم يلد الايمان ويغذوه بطريق الاقناع الخارج الذي انما يحصل بعلمٍ من العلوم واما علة الايمان الاولية والخاصة فهي ما يحرك داخلاً الى التصديق

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض ايضاً يتجه علَى العلة الداعية خارجاً الى امور الايمان او الباعثة بالقول او بالفعل الى التصديق بها

وعلى الثالث بان الايمان يتوقف علَى ارادة المؤمنين ولكن لا بد من تأهيب الله ارادة الانسان بالنعمة لتسمو الى ما فوق الطبيعة كما تقدم قريباً

الفصلُ الثاني

في ان الايمان الغير المتصور حل هو موهبةٌ من الله

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور ليس موهبة من الله فقد قيل تث ٣٢ : ٤ ان اعمال الله كاملة · والايمان الغير المتصور شيءٌ ناقصٌ · فليس اذن من اعمال الله

٢ وايضاً كما يقال لفعلٍ انهُ قبيح الصورة لخلوه عن الصورة الواجبة كذلك يقال للايمان انهُ غير متصور لخلوه عن الصورة الواجبة · وفعل الخطيئة القبيح الصورة ليس من الله كما مرَّ في اول الثاني مب ٧٩ ف٢ · فاذاً كذلك الايمان الغير المتصور ليس من الله

٣ وايضاً ما يبرئهُ الله فانهُ يبرئهُ بالكلية فقد قيل في يو ٧ : ٢٣ «ان كان الانسان يُختَن في السبت لئلا تُنقَض شريعة موسى افتسخطون عليَّ لاني ابرأت الانسان كله في السبت» والانسان يُبرأُ بالايمان من الكفر · فاذاً كل من يتلقى موهبة الايمان من الله فانهُ يُبرأُ ايضاً من جميع الخطايا · وهذا لا يتم الا بالايمان المتصور · فالايمان المتصور اذن هو وحده موهبةٌ من الله لا الايمان الغير المتصور

لكن يعارض ذلك ان بعض الشراح قال في تفسير ١ كور ١٣ «الايمان المجرد عن المحبة موهبةٌ من الله» والايمان المجرد عن المحبة هو الايمان الغير المتصور · فالايمان الغير المتصور اذن موهبةٌ من الله

والجواب ان يقال ان التجرد عن الصورة امرٌ عدميٌّ ولا بد من اعتبار ان العدم قد يكون من حقيقة النوع وقد لا يكون بل يطرأ على الشيء بعد حصوله على حقيقته النوعية كما ان عدم ما ينبغي من اعتدال الاخلاط هو من حقيقة نوع المرض واما التلون فليس من حقيقة نوع الشفاف بل هو طارئ عليه فاذاً لما كان تعليل شيء بعلته انما يراد به تعليله بتلك العلة التي يحصل بها في نوعه لم يجز ان يعلل بما ليس علةً للعدم ما كان العدم من حقيقة نوعه فلا يجوز ان يعلل المرض بما ليس علة لعدم اعتدال الاخلاط الا انهُ يجوز ان يعلل الشفاف بشيء وان لم يكن علةً للتلون الذي ليس من حقيقة نوع الشفاف · وعدم تصور الايمان ليس من حقيقة نوع الايمان اذ انما يقال له غير متصور لخلوه عن صورةٍ خارجية كما مرَّ في مب ٤ ف ٤ فالايمان الغير المتصور اذن يعلل بما يعلل به مطلق الايمان وهو الله كما مرَّ في الفصل الآنف · فيلزم اذن مما تقدم ان الايمان الغير المتصور موهبةٌ من الله

اذاً اجيب على الاول بان الايمان الغير المتصور وان لم يكن كاملاً مطلقاً بكمال الفضيلة الا ان له من الكمال ما يكفي لحقيقة الايمان

وعلى الثاني بان قبح الفعل هو من حقيقة نوعهِ من حيث هو فعل ادبي كما مرَّ في ق ١ مب ٤٨ ف ١ فهو انما يقال لهُ قبيح لخلوه عن الصورة الداخلية التي هي ما ينبغي من اعتدال احوالهِ فلا يجوز اذن تعليل الفعل القبيح بالله لانهُ تعالى ليس علة لقبح الفعل وان كان علةً للفعل من حيث هو فعل — او يقال ان قبح الفعل لا يفيد عدم الصورة الواجبة فقط بل هيئةً مضادةً لها ايضاً فتكون نسبة القبح الى الفعل كنسبة البطل الى الايمان فكما لا يصدر الفعل القبيح عن الله كذلك لا يصدر عنهُ الايمان الباطل ايضاً وكما ان الايمان الغير المتصور يصدر عن الله كذلك يصدر عنهُ الافعال التي هي جملة

في جنسها وان لم تكن مستكملة بالمحبة كما يعرض كثيراً للخطأة

وعلى الثالث بان من يتلقى من الله الايمان بدون المحبة فليس يبرأ مطلقاً من الكفر لعدم امحاء ذنب الكفر السابق بل يبرأ من وجهٍ اي من حيث يقلع عن هذه الخطيئة · وكثيراً ما يحدث ان يترك واحدٌ فعل احدى الخطايا مدفوعاً الى ذلك من الله ايضاً ولكنهُ لا يترك فعل خطيئة اخرى مدفوعاً الى ذلك بمجرد اثمهِ · وعلى هذا النحو قد يؤتى الله الانسان احياناً الايمان دون ان يؤتيه موهبة المحبة كما قد يُؤتى بعضٌ موهبة النبوَّة او نحوها من دون المحبة

المبحثُ السابعُ

في معلولات الايمان — وفيهِ فصلان

ثم ينبغي النظر في معلولات الايمان والبحث في ذلك يدور على مسئلتين — ١ في ان الخشية هل هي معلولٌ للايمان — ٢ في ان تطهير القلب هل هو معلول له

الفصلُ الاول

في ان الخشية هل هي معلولٌ للايمان

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخشية ليست معلولاً للايمان فان المعلول لا يتقدم العلة · والخشية تتقدم الايمان ففي سي ٢ : ٨ « ايها المتَّقون للرب آمنوا بهِ » فليست الخشية اذن معلولاً للايمان

٢ وايضاً ليس شيءٌ واحدٌ بعينهِ علةً للمتضادات والخوف والرجاء ضدان كما مرَّ في اول الثاني مب ٢٣ ف ٢ · والايمان يلد الرجاء كما قال الشارح في تفسير متى ١ : ٢ · فهو اذن ليس علةً للخشية

٣ وايضاً ليس شيءٌ علةً لضدهِ · وموضوع الايمان خيرٌ وهو الحق الاول وموضوع الخشية شرٌّ كما مرَّ في اول الثاني مب ٤٢ ف ١ · والافعال

تستفيد حقيقتها النوعية من موضوعاتها كما مرَّ هناك مب ١٨ ف ٢ . فليس الايمان اذن علةً للخشية

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٢ : ١٨ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون»

والجواب ان يقال ان الخشية حركةٌ للقوة الشوقية كما مرَّ في اول الثاني مب ٤١ ف ١ ومب ٤٢ ف ١ ومبدأ جميع الحركات الشوقية ما يُتصوَّر من خيرٍ او شرٍ فينبغي اذن ان يكون مبدأُ الخوف وجميع الحركات الشوقية تصوراً ما . والايمان يحدث فينا تصور شرورٍ عقابية يقضي الله بانزالها . فهو اذن علة الخوف الذي بهِ يخشى صاحبه ان يعاقب من الله وهذا هو الخوف العبدي وهو ايضاً علة الخوف الابني الذي بهِ يخشى صاحبه ان ينفصل عن الله او يهرب من التشبه بهِ تعالى باحترامهِ اياه من حيث نعتقد بالايمان ان الله خيرٌ غير متناهٍ ومتعالٍ غاية العلو والانفصال عنه منتهى الشر وارادة مماثلتهِ شرٌ غير ان علة الخوف الاول اي العبدي هو الايمان المجرد عن الصورة وعلة الخوف الثاني اي الابني هو الايمان المتصور الذي يجعل الانسان بالمحبة ان يستمسك بالله ويعنو له

اذاً اجيب عَلى الاول بان خشية الله لا يمكن ان تتقدم الايمان بالاجمال لانا لو كنا نجهل بالكلية ما يعلمناه الايمان من الثواب اوالعقاب لما كنا نخشى الله . عَلى ان الايمان السابق ببعض العقائد الايمانية كالعظمة الالهية يترتب عليهِ الخشية الاحترامية فضلاً عن انهُ يترتب عليهِ ايضاً اخضاع الانسان عقله لله بتصديقهِ بكل ما وعد الله به ومن ثم قيل هناك بعد الكلام المورد « فلا يضيع اجركم »

وعَلى الثاني بان شيئاً واحداً بعينه يجوز ان يكون علةً للمتضادات باعتبارات متضادة لا باعتبار واحدٍ والايمان يلد الرجاء باعتبار ما يحدثهُ فينا

من اعتقاد الثواب الذي يجزي بهِ الله الابرار وهو ايضاً علة للخشية باعتبار ما يحدثهُ فينا من اعتقاد العقاب الذي ينزله بالخطأة

وعلى الثالث بان الموضوع الاول والصوري للايمان هو الخير الذي هو الحق الاول واما بموضوعه المادي فقد يكون بعض الشرور ككون عدم الخضوع لله او الانفصال عنهُ شراً وككون الخطأة ينالهم منهُ شر العقاب . وبهذا الاعتبار يجوز ان تعلل الخشية بالايمان

ألفصلُ الثاني

في ان تطهير القلب هل هو معلولٌ للايمان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان تطهير القلب ليس معلولاً للايمان فان طهارة القلب توجد بالخصوص في عاطفة المحبة . والايمان يوجد في العقل . فهو اذن ليس علةً لتطهير القلب

٢ وايضاً ما كان علة لتطهير القلب يمتنع مصاحبتهُ للدنس . والايمان يمكن مصاحبتهُ لدنس الخطيئة كما هو ظاهرٌ في من كان ايمانهم غير متصور . فهو اذن لا يطهر القلب

٣ وايضاً لو كان الايمان يطهر قلب الانسان بوجهٍ من الوجوه لكان يطهر بالاخص عقلهُ . وهو ليس يطهر العقل من الظلمة لكونهِ معرفة على سبيل اللغز . فهو اذن ليس يطهر القلب بوجهٍ من الوجوه

لكن يعارض ذلك قول بطرس في اع ١٥ : ٩« اذ طهرَّ بالايمان قلوبهم»

والجواب ان يقال ان دنس كل شيءٍ يقوم بملابسته اموراً اخس فلا توصف الفضة بالدنس من ملابستها الذهب الذي يجعلها افضل بل من ملابستها الرصاص او القصدير ومن الواضح ان الخليقة الناطقة هي اشرف من جميع الخلائق الزمنية والجسمانية فهي اذن تتدنس بخضوعها للمخلوقات الزمنية

بميلها اليها وانما تتطهر من هذا الدنس بحركة مضادة اي بميلها الى ما فوقها وهو الله · والمبدأ الاول لهذه الحركة هو الايمان «لان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن» كما في عبر ١١: ٦· فالمبدأ الاول اذن لتطهير القلب هو الايمان الذي اذا كمل بالمحبة طهره تطهيراً كاملاً

اذاً اجيب على الاول بان ما في العقل مبدأ لما في عاطفة الحب من حيث ان الخير المعقول يحرك عاطفة الحب

وعلى الثاني بان الايمان الغير المتصور ايضاً ينفي بعض الدنس المقابل له وهو دنس الضلال الذي يحدث من تعلق العقل البشري تعلقاً خارجاً عن حد الترتيب بالاشياء المنحطة عن مرتبته وذلك متى اراد ان يقيس الالهيات على حسب حقائق المحسوسات· اما متى لبس الايمان صورة المحبة فلا يحتمل معهُ شيئاً من الدنس «فان المحبة تستر جميع المعاصي» كما في ام ١٠: ١٢

وعلى الثالث بان ظلمة الايمان ليست مسببة عن دنس الاثم بل بالاحرى عما في عقل الانسان من النقص الطبيعي في حال الحياة الحاضرة



المبحث الثامن

في موهبة الفهم — وفيهِ ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في موهبة الفهم والعلم اللذين بازاء الايمان والبحث في موهبة الفهم يدور على ثمان مسائل — ١ في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس — ٢ هل يصاحب الايمان في واحدٍ بعينهِ — ٣ في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو نظري فقط او هو عملي ايضاً — ٤ هل لجميع الذين في حال النعمة موهبة الفهم — ٥ في ان هذه الموهبة هل توجد في بعض من دون النعمة — ٦ في نسبة موهبة الفهم الى سائر المواهب — ٧ في ما بإزائها من التطويبات — ٨ في ما يناسبها من الثمار

الفصلُ الاولُ

في ان الفهم هل هو موهبةٌ من الروح القدس

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الفهم ليس موهبةً من الروح القدس فان المواهب المجانة مغايرة للمواهب الطبيعية لانها تزاد عليها · والفهم ملكة طبيعية تُدرَك بها المبادئ المعلومة بالفطرة كما في كتاب الاخلاق ٤ · فليس ينبغي اذن ان يجعل موهبةً من الروح القدس

٢ وايضاً ان المخلوقات تشترك في المواهب الالهية عَلَى حسب نسبتها وطريقتها كما قال ديونسيوس في الاسماء الالهية · وطريقة الطبيعة البشرية ان تدرك الحق بطريق القياس مما هو شأن العقل لا ان تدركه بالاطلاق مما هو شأن الفهم عَلَى ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ · فاذاً المعرفة الالهية التي تُوهَب للناس ينبغي ان تُجعَل بالاولى موهبة العقل لا موهبة الفهم

٣ وايضاً ان الفهم يجعل في العقول النفسانية قسيماً للارادة كما في كتاب النفس ٣ · وليس شيءٌ من مواهب الروح القدس يقال له ارادة · فليس ينبغي اذن ان يقال لشيءٍ من مواهب الروح القدس فهمٌ

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١١ : ٢ « يستقر عليه روح الرب روح الحكمة والفهم »

والجواب ان يقال ان الفهم يدل على ادراكٍ باطنٍ فان Intelligere (في اللاتينية ومعناه فهم او تعقل) يظهر انهُ مركبٌ من Intus legere (اي طالع باطناً) وهذا يظهر جلياً لمن يعتبر الفرق بين العقل والحس فان الادراك الحسي يتعلق بالكيفيات المحسوسة الخارجة والادراك العقلي ينفذ الى ذات الشيء لان موضوع العقل هو الماهية كما في كتاب النفس ٣ · وهناك اجناس كثيرة للاشياء المحتجبة باطناً والتي لا بد لادراكها من ان

ينفذ فهم الانسان الى داخلها فان وراء عوارض الاشياء طبيعتها الجوهرية ووراء الالفاظ مدلولاتها ووراء الاشباه اولُمُثل الحقيقة الممثَّلة والمعقولات ايضاً هي على نحوما باطنة بالنسبة الى المحسوسات التي يُشعَر بها في الخارج ووراء العلل المعلولات وبالعكس · فيمكن من ثمه ان يجعل الفهم بالنسبة الى جميع هذه الاشياء الا انهُ لما كان ادراك الانسان يبتدئ من شيء خارجي وهو الحس ظهر انهُ كلما كان نور الفهم اقوى كان اقدر عَلَى النفوذ الى الامور الباطنة والنور الطبيعي الذي لفهمنا ذو قوة محدودة فهو يقدر ان يبلغ الى حدٍ معين فالانسان اذن يفتقر في تعدي ذلك الحد لادراك بعض ما لا يقوى على ادراكهِ بالنور الطبيعي الى نور فائق الطبع وهذا النور الفائق الطبع الموهوب للانسان يقال لهُ موهبة الفهم

اذًا اجيب على الاول بان النور الطبيعي المركب فينا تُدرَك بهِ بداهةً بعض المبادئ العامة البينة بالطبع الا انهُ لما كان الانسان ينحو نحو السعادة الفائقة الطبع كما مرَّ في مب ٢ ف ٣ و ق ١ مب ١٢ ف ١ وجب ان يتخطى ذلك الى امورٍ اعلى وهذا ما يقتضي موهبة الفهم

وعَلَى الثاني بان الفهم هو دائمًا مبدأُ القياس العقلي ومنتهاه لانا نصدر في قياسنا عن امور مفهومة وانما ينتهي قياس العقل متى بلغنا الى ادراك ما كان من قبلُ مجهولاً فقياسنا اذًا يصدر عن فهم سابقٍ · واما موهبة النعمة فلا تصدر عن نور الطبيعة بل تزاد عليهِ وتكمله ولهذا لا نسمي هذه الزيادة عقلاً بل فهمًا لان نسبة النور المزيد الى ما نعلمهُ بوجهٍ فائق الطبع كنسبة النور الطبيعي الى ما ندركهُ في الاول

وعَلَى الثالث بان الارادة تدل عَلَى مطلق الحركة الشوقية دون تخصيصها بنوعٍ من السموّ واما الفهم فيدل عَلَى سموٍ في الادراك الذي ينفذ الى البواطن

ولهذا يقال للموهبة الطبيعية بالأولى فهمٌ لا ارادة

الفصل الثاني

في ان موهبة الفهم والايمان هل يجتمعان في واحدٍ

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم والايمان لا يجتمعان في واحدٍ فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٥ « ما يُعقَل ينحصر بادراك العاقل » وما يؤمَن به لا يدرَك كقول الرسول في فيلبي ٣ :١٢« لا لاني أدركتُ او بلغت الى الكمال » فيظهر اذن انهُ يمتنع اجتماع الايمان والفهم في واحدٍ

٢ وايضاً كل ما يُفهَم فانهُ يرى بالفهم· والايمان يتعلق بالغير المنظورات كما مرَّ في مب ١ ف ٤ ومب ٤ ف ١ · فيمتنع اذن اجتماع الايمان والفهم في واحدٍ

٣ وايضاً ان الفهم ايقن من العلم ويمتنع تعلق العلم والايمان بواحدٍ بعينهِ كما مرَّ في مب ١ ف ٥ · فبأولى حجةٍ يمتنع ذلك في الفهم والايمان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياتهِ ك ١ « الفهم ينير الذهن في الامور المسموعة » ويمكن للمؤمن ان يستنير ذهنه في ما يسمعهُ وعليهِ قوله في لو ٢٤ : ٤٥ ان الرب « فتح اذهان تلاميذه ليفهموا الكتب » فيمكن اذن اجتماع الفهم والايمان

والجواب ان يقال لا بد هنا من تفصيلين احدهما من جهة الايمان والثاني من جهة الفهم اما من جهة الايمان فينبغي ان يُعلَم ان من الاشياء ما يُقصَد بالذات من الايمان وهو الامور الفائقة العقل الطبيعي كتثليث الله ووحدانيتهِ وتجسد ابن الله ومنها ما يقصد منهُ بالتبعية لانسياقه باعتبارٍ ما الى تلك الامور الفائقة الطبع على انها غايتهُ كجميع الاشياء الواردة في الكتاب المقدس ·

واما من جهة الفهم فينبغي ان يُعلَم انا نفهم ما نفهمهُ من الاشياء عَلَى نحوين اولاً عَلَى وجهٍ كامل وذلك متى بلغنا الى ادراك ماهية الشيء المفهوم وصدق القضية المفهومة كما هما في انفسهما وبهذا النحو لا نستطيع ان نفهم ما يُقصَد بالذات من الايمان ما دمنا في حالة الايمان ولكن يمكن ان يُفهَم بهِ مـا يُقصَد منه تبعاً · وثانياً على وجهٍ ناقص وذلك متى لم تُدرَك ماهية او كيفيـة الشيء او صدق القضية ولكنهُ يُدرَك ان ما يظهر في الخارج ليس منافيـاً للحق اي من حيث يفهم الانسان انه لا ينبغي ان يُعدَل عن الامور الايمانية من اجل ما يظهر في الخارج وبهذا الاعتبار لا يمتنع ادراك ما يُقصَد بالذات ايضاً من الايمان ما دمنا في حالة الايمان

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الثلاثة الأُولى تتجـه عَلَى الفهم الكامل لشيء والاخير يتجه عَلَى فهم ما يُقصَد من الايمان بالتبعية

الفصل الثالث

في ان الفهم الذي هو موهبةٌ هل هو الفهم النظري فقط او العملي ايضاً

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفهم الذي يُجعَل موهبةً من مواهب الروح القدس ليس الفهم العملي بل النظري فقط لانه ينفذ الى امور سامية كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ · والامور المختصة بالعقل العملي ليست سامية بل سافلة وهي الجزئيات التي تتعلق بها الافعال · فاذاً ليس الفهم الذي يُجعَل موهبة هو الفهم العملي

٢ وايضاً ان الفهم الذي هو موهبةٌ شيءٌ اشرف من الفهم الذي هو قوة عقلية · والفهم الذي هو قوةٌ عقلية يتعلق بالضروريات فقط كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ · فلأن يتعلق بها فقط الفهم الذي هو موهبة أَولى · والفهم العملي لا يتعلق بالضروريات بل بالامور الممكن ان تكون عَلَى خلاف

ما هي عليهِ وهي التي يمكن ان تحدث بالفعل البشري · فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي

٣ وايضاً ان موهبة الفهم تنير الذهن في ما يفوق العقل الطبيعي · والمفعولات البشرية التي يتعلق بها الفهم العملي لا تفوق العقل الطبيعي لانهُ هو الذي يتولى تدبير الاشياء المفعولة كما يظهر مما مرَّ في اول الثاني مب ٥٨ ف ٢ ومب ٧١ ف ٦ · فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « حسن الفهم لكل الذين يعملون به »

والجواب ان يقال ان موهبة الفهم لا تختص بما يتعلق بهِ الايمان اولاً و بالذات فقط بل تتناول ايضاً ما يتعلق به تبعاً كما مرَّ في الفصل الآنف والايمان يتعلق تبعاً على نحوٍ ما بالافعال الجميلة لانهُ يعمل بالمحبة كما قال الرسول في غلا ٥ : ٦ ولهذا كانت موهبة الفهم تتناول ايضاً بعض المفعولات لا بمعنى انهـا تتعلق بها بالذات بل من حيث ان قاعدة افعالنا هي على ما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ « الحقائق الازلية التي يجعلها دائمـاً العقل الاعلى » الذي يستكمل بموهبة الفهم « نصب عينيهِ ويعرض عليها افعاله »

اذاً اجيب على الاول بان المفعولات البشرية ليس لها باعتبارها في انفسها شيءٌ من السمو واما باعتبار اسنادها الى قاعدة الشريعة الازليـة والى غاية السعادة الالهية ففيها شيءٌ من السمو بحيث يجوز ان يتعلق بها الفهم

وعلى الثاني بان ملاحظة الفهم للمعقولات الازلية او الضرورية لا باعتبارها في انفسها فقط بل باعتبار كونها قاعدةً للافعال البشريـة ايضاً ترجع الى شرف الموهبة التي هي الفهم لانهُ كلما كانت القوة المدركة اعمَّ كانت اشرف

وعلى الثالث بان قاعدة الافعال البشرية هي العقل الانساني والشريعة الازلية كما مرَّ في اول الثاني مب ٧١ ف ٦ · والشريعة الازلية تفوق العقل الطبيعي ولهذا كانت معرفة الافعال البشرية من حيث تجري على قاعدة الشريعة الازلية تفوق العقل الطبيعي ويُفتقر فيها الى النور الفائق الطبع الذي يفاض بموهبة الروح القدس

الفصل الرابع

في ان موهبة الفهم هل هي حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان موهبة الفهم ليست حاصلة لجميع الناس الفائزين بالنعمة فقد قال غريغوريوس في ادبياته ك٢ ان موهبة الفهم تُمنح دفعاً للبلادة · وكثيرٌ ممن فازوا بالنعمة لا يزالون على بلادتهم · فليست موهبة الفهم اذن حاصلةً لجميع الفائزين بالنعمة

٢ وايضاً يظهر ان الايمان قد انفرد من بين الاشياء التي ترجع الى المعرفة بكونهِ ضرورياً للخلاص لان المسيح يحل بالايمان في قلوبنا كما في افسس ٣: ١٧ · وليس لجميع المؤمنين موهبة الفهم بل «الذين يؤمنون يجب ان يصلوا ليفهموا» كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك١٥ · فليست اذن موهبة العقل ضروريةً للخلاص · فليست اذن حاصلةً لجميع الفائزين بالنعمة

٣ وايضاً ما اشترك فيهِ جميع الفائزين بالنعمة لا يُنتزَع منهم ابداً · وقد يُنتزَع احياناً نعمة الفهم وسائر المواهب لفائدة من كان حاصلاً عليها فقد يحدث احياناً ان العقل بينما هو مستكبرٌ في نفسهِ لفهمهِ الامور العالية يتولاه عظم البلادة في الامور السافلة والخسيسة كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ · فليست اذن موهبة الفهم حاصلةً لجميع الفائزين بالنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨١ : ٥ «لم يعلموا ولم يفهموا · يسلكون

في الظلمة » وليس احدٌ من الفائزين بالنعمة يسلك في الظلمة كقوله في يو ٨: ١٢ « من يتبعني فلا يمشي في الظلام » فاذًا ليس احدٌ من الفائزين بالنعمة يخلو من موهبة الفهم

والجواب ان يقال من الضرورة ان يكون جميع الفائزين بالنعمة مستقيمي الارادة لان ارادة الانسان تتأهب بالنعمة للخير كما قال اوغسطينوس في ردهِ على يوليانوس ك ٤ . والارادة لا يمكن ان تتوجه نحو الخير توجهاً مستقيماً ما لم يتقدم ذلك شيءٌ من معرفة الحق لان موضوع الارادة هو الخير المعقول كما في كتاب النفس ٣ . وكما ان الروح القدس يبعث بموهبة المحبة ارادة الانسان على ان تتحرك توّاً نحو خيرٍ فائق الطبع كذلك ايضاً ينير بموهبة الفهم عقل الانسان ليدرك حقاً فائق الطبع ينبغي ان تميل اليه الارادة المستقيمة وعليه فكما ان موهبة المحبة تحصل في جميع الفائزين بالنعمة المبررة كذلك موهبة الفهم ايضاً

اذاً اجيب على الاول بانه لا يمتنع ان يكون في بعض الفائزين بالنعمة المبررة بلادةٌ بالنسبة الى امور ليست ضرورية للخلاص واما الامور الضرورية للخلاص فانهم يتثقفون فيها تثقيفاً كافياً من الروح القدس كقوله في ١ يو ٢: ١٧ « مسحتهُ تعلمكم في كل شيءٍ »

وعلى الثاني بان المؤمنين وان كانوا لا يفهمون كلهم فهماً كاملاً موضوعات الايمان الا انهم يفهمون وجوب الايمان بها وعدم جواز العدول عنها لسببٍ من الاسباب

وعلى الثالث بان موهبة الفهم لا تُنتزَع ابداً من القديسين باعتبار الاشياء الضرورية للخلاص واما باعتبار الاشياء الأُخر فقد تُنتزَع منهم احياناً بحيث لا يستطيعون ان يدركوها كلها بالفهم ادراكاً جلياً وذلك سداً لسبيل

استكبارهم

الفصل الخامس
في ان موهبة الفهم هل تحصل ايضاً لغير الفائزين بالنعمة المبررة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم تحصل ايضاً لغير الفائزين بالنعمة المبررة قـال اوغسطينوس في تفسيره قوله في مز ١١٨ : ٢٠ « اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكامك المبررة » قال « يرتفع الفهم اولاً ثم يتبعهُ الشوق متثاقلاً او ضعيفاً » والشوق في جميع الفائزين بالنعمة المبررة متهيٍّ من اجل المحبة · فيمكن اذن ان تحصل موهبـة الفهم لغير الفائزين بالنعمة المبررة

٢ وايضاً في دانيال ١٠ : ١ ان لا بد من الفهم في الرؤيا النبوية وهذا صريح بان النبوة لا تكون بدون موهبة الفهم · ويجوز ان تكون النبوة بدون النعمة المبررة كما في متى ٧ : ٢٣ حيث ورد ان القـائلين « باسمك تنبأْنا » يجيبهم الرب بقولهِ « لم اعرفكم قط » فيجوز اذن حصول موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

٣ وايضاً ان موهبة الفهم هي بازاء فضيلـة الايمان كقول اش ٧ : ٩ في روايةٍ « ان لم تؤمنوا فلن تفهموا » · والايمان يمكن ان يكون من دون النعمة المبررة · فكذا موهبة الفهم ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلَّم يُقبل اليَّ » وانما نتعلم او ندرك ما نسمعهُ بالفهم كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ١ فاذاً كل من حصلت له موهبة الفهم يقبل الى المسيح وهذا يمتنع من دون النعمة المبررة · فلا تحصل اذن موهبـة الفهم من دون النعمة المبررة

والجواب ان يقال ان مواهب الروح القدس كمالاتٌ للنفس باعتبار حسن استعدادها لان تتحرك من الروح القدس كما مرَّ في اول الثاني مب ٦٨ ف ١ فاذًا انما يُجعَل نور النعمة العقلي موهبة الفهم من حيث يحصل في عقل الانسان حسن الاستعداد لان يتحرك من الروح القدس · واعتبار هذه الحركة قائمٌ بادراك الانسان الحق من جهة الغاية · فما دام عقل الانسان لا يتحرك من الروح القدس ليحكم عَلَى الغاية حكماً مستقيماً فهو لم ينل موهبة الفهم ولو ادرك بانارة الروح القدس اموراً أُخرى ممهدة لذلك · وليس يحكم على الغاية القصوى حكماً مستقيماً الا الذي لا يتولاه فيها ضلالٌ بل يتمسك بها بعزيمة ثابتة معتبرًا اياها افضل الغايات وانما هذا شأن الفائز بالنعمة المبررة فقط كما ان الانسان انما يحكم في الامور الادبية عَلَى الغاية حكماً مستقيماً بملكة الفضيلة · فاذًا ليس يحصل احدٌ عَلَى موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

اذًا اجيب عَلَى الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالفهم مطلق الاستنارة العقلية الا ان هذه لا تبلغ الى كمال حقيقة الموهبة ما لم يتوصل بها عقل الانسان الى ان يحكم عَلَى الغاية حكماً مستقيماً

وعَلَى الثاني بان الفهم الذي هو ضروريٌ للنبوة انما هو استنارة العقل في ما يُوحى بهِ الى الانبياء لا في الحكم المستقيم عَلَى الغاية القصوى المختص بموهبة الفهم

وعَلَى الثالث بان مدلول الايمان هو التصديق بالامور الايمانية فقط واما مدلول الفهم فادراك الحق ولا يمكن ان يدرك الحق من جهة الغاية الا من كان فائزًا بالنعمة المبررة كما تقدم · فليس حكمهما واحداً

الفصل السادس

في ان موهبة الفهم هل هي مغايرة لسائر المواهب

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم ليست مغايرةً لسائر المواهب فان الاشياء التي مقابلاتها واحدةٌ بعينها هي ايضاً واحدةٌ بعينها والحكمة يقابلها البله والبلادة يقابلها الفهم والتسرع يقابله المشورة والجهل يقابله العلم كما قال غريغوريوس في ادبياته ك٢ . ويظهر ان لا تغاير بين البله والبلادة والجهل والتسرع . فلا تغاير اذن بين الفهم وسائر المواهب

٢ وايضاً ان الفهم الذي يُجعَل فضيلةً عقليـة يفارق سائر الفضائل العقلية بكونهِ يتعلق خصوصاً بالمبادىء البينة بانفسها . وموهبـة الفهم لا تتعلق بمبادىء بينة بانفسها فان المبادىء التي تعلم بانفسها بالفطرة الطبيعيـة يكفي لها الملكة الطبيعية المتعلقة بالمبادىء الأُوَل والمبادىء الفائقـة الطبع يكفي لها الايمان لان عقائد الايمان هي بمثابة المبادىء الأُوَل في المعرفة الفائقة الطبع كما مرَّ في مب ١ ف ٧ . فليست موهبـة الفهم اذن مغايرةً لسائر المواهب العقلية

٣ وايضاً كل معرفة عقلية فهي اما نظرية او عملية . وموهبـة الفهم ترجع الى كلتيهما كما مرَّ في ف٣ . فليست اذن مغايرةً لسائر المواهب العقلية بل متضمنة لها كلها في نفسها

لكن يعارض ذلك ان ما كان قسيماً لآخر في العدد يجب ان يكون مغايراً له بوجهٍ من الوجوه لان التغاير هو مبدأ العدد . وموهبة الفهم قسيمة في العدد لسائر المواهب كما في اش ١١ . فهي اذن مغايرة لجميع المواهب

والجواب ان يقال ان مغايرة موهبة الفهم للمواهب الثلاث التي هي البر والشجاعة والخشية ظاهرة لان موهبة الفهم تختص بالقوة الادراكية وهذه

الثلاث تختص بالقوة الشوقية واما مغايرتها للثلاث الأُخر وهي الحكمة والعلم والمشورة المختصة ايضاً بالقوة الادراكية فليست ظاهرة كل الظهور · وقد ذهب بعضٌ الى ان موهبة الفهم تغاير موهبتي العلم والمشورة من حيث ان هاتين تختصان بالمعرفة العملية وهي تختص بالمعرفة النظرية وانها تغاير موهبة الحكمة التي تختص ايضاً بالمعرفة النظرية من حيث ان من شأن الحكمة الحكم ومن شأن الفهم احاطتهُ بالامور التي تعرَض عليهِ او نفوذه الى بواطنها · وبناءً على هذا اوردنا تفصيل المواهب في اول الثاني مب ٦٨ ف ٤ — الا ان من امعن نظره رأى ان موهبة الفهم لا تتعلق بالنظريات فقط بل بالعمليات ايضاً كما مرَّ في ف ٣ ورأى كذلك ان موهبة العلم تتعلق بكلتيهما ايضاً كما سيأتي في المبحث التالي ف ٣ فلا بد اذن من جعل التغاير بينها من وجهٍ آخر · فان المقصود من هذه المواهب الاربع كلها المعرفة الفائقة الطبع التي تبتدىء فينا بالايمان · والايمان من السماع كما في رو ١٠: ١٧ فما يعرَض اذن على الانسان ليصدق به ينبغي ان يُعرَض عليهِ لا بطريق النظر بل بطريق السماع فيعتقده بالايمان · والايمان يتعلق اولاً وبالذات بالحق الاول وثانياً بملاحظة امور من جهة المخلوقات ثم يتناول بعد ذلك تدبير الافعال البشرية من حيث انهُ يعمل بالمحبة كما يظهر مما مرَّ في مب ٣ فاذاً الامور التي تُعرَض علينا لنؤمن بها تقتضي من جهتنا امرين اولاً ادراكها او النفوذ الى باطنها وهذا الى موهبة الفهم وثانياً ان يحكم فيها الانسان حكماً مستقيماً بحيث يحكم بوجوب التمسك بها واجتناب ما ينافيها وهذا الحكم هو في الاشياء الالهية الى موهبة الحكمة وفي الاشياء المخلوقة الى موهبة العلم وفي فعل الافعال الجزئية الى موهبة المشورة

اذاً اجيب على الاول بان ما تقدم من تغاير المواهب الاربع يصدق صدقاً ظاهراً على تغاير تلك الاشياء التي جعلها غريغوريوس مقابلةً لها فان

البلادة تقابل حدة الفهم ويقال على وجه التشبيه فهمٌ حادٌ متى امكن له ان ينفذ بواطن الاشياء التى تُعرَض عليه فاذًا انمــا يوصف الذهن بالبلادة متى قصر عن النفوذ الى البواطن · ويقال ابله لمن فسد حكمهُ عَلى الغاية العامــة التي للحيوة ولهذا كانت البلاهة مقابلةً بوجه الخصوص للحكمة التى تحكم حكماً مستقيماً على العلة الكلية · والجهل يدل على نقصان في العقل من جهة الجزئيات ايضاً ايًا كانت فكان مقابلاً للعلم الذي بهِ يحكم الانسان حكماً مستقيماً على العلل الجزئية اي عَلى المخلوقات · والتسرع مقابل للمشورة مقابلةً بيِّنة لانها تجعل الانسان ان لا يقدم على الفعل قبل تروّي العقل

وعلى الثاني بان موهبة الفهم تتعلق بمبادىء العلم الموهوب الأولى لكن على خلاف ما يتعلق بها الايمان فان الايمان يخصهُ التصديق بها وموهبة الفهم يخصها ان تنفذ بالعقل الى ما يقال منها

وعلى الثالث بان موهبة الفهم ترجع الى كلتا المعرفتين اي النظرية والعملية لا باعتبار الحكم بل باعتبار التصور ليُدرَك بهِ ما يقال

الفصل السابع

في ان موهبة الفهم هل يوازيها الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للانقياء القلوب فانهم سيعاينون الله

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم لا يوازيها الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للانقياء القلوب فانهم سيعاينون الله اذ يظهر ان نقاوة القلب هي اخص شيء بالشوق · وموهبة الفهم لا تختص بالشوق بل بالحري بالقوة العقلية · فالطوبى المتقدمة اذن ليست بازاء موهبة الفهم

٢ وايضاً قيل في اع ١٥ : ٩ « طهّر بالايمان قلوبهم » ونقاوة القلب

تحصل بتطهيره · فالطوبى المتقدمة اذن هي بفضيلة الايمان اخص منها بموهبة الفهم

٣وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في الحياة الحاضرة · والله لا يعايَن في الحياة الحاضرة اذ بمعاينتهِ تقوم السعادة كما مرَّ في ق ١ مب ١٢ ف ١ · فالطوبى السادسة المتضمنة معاينة الله لا تختص اذن بموهبة الفهم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل « ان سادس افعال الروح القدس وهو الفهم يناسب الانقياء القلوب الذين يقدرون ان يروا بعينٍ مطهَّرة ما لم ترهُ عينٌ »

والجواب ان يقال ان الطوبى السادسة تتضمن كغيرها امرين احدهما على سبيل الاستحقاق وهو نقاوة القلب والثاني عَلَى سبيل الثواب وهو معاينة الله كما مرَّ في اول الثاني مب ٦٩ ف ٢ وكلاهما يختص على نحوٍ ما بموهبة الفهم لان النقاوة عَلَى ضربين فمنها ما هي تمهيدٌ واستعداد لمعاينة الله وتقوم بتمحيص الشوق عن الاهواء المنحرفة . وهذه تحصل بالفضائل والمواهب المختصة بالقوة الشوقية ومنها ما هي مكمِّلة عَلَى نحوٍ ما بالنسبة الى المعاينة الالهية وتقوم بتنزيه العقل عن الصور الخيالية وعن الاضاليل حتى لا تُعتبَر الامور الايمانية المتعلقة بالله على مثال الصور الخيالية الجسمانية ولا على حسب اضاليل المبتدعة وهذه تحصل بموهبة الفهم — وكذلك معاينة الله فانها ايضاً على ضربين كاملة وهي التي بها تُعايَن ذات الله وناقصة وهذه وان لم نعاين بها ما هو الله فانا نعاين بها ما ليس هو · وكلما ازداد ادراك علو الله عن ان يحيط به عقلٌ كانت معرفتنا له تعالى في هذه الحياة اتمّ وكلتاهما تختص بموهبة الفهم فالأُولى تختص بموهبة الفهم الكامل في الوطن والثانية تختص بموهبة الفهم المبتدأ في هذه الحيوة

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات فان الاولين يتجهان عَلَى

النقاوة الأولى والثالث يتجه عَلَى معاينة الله الكاملة · والمواهب تكملنا هنا ايضاً باعتبار نوعٍ من الابتداء وتتمُّ في المستقبل كما مرَّ في الموضع المورد

الفصل الثامن

في ان الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر : ان الايمان من الثمار ليس بازاء موهبة الفهم لان الفهم هو ثمرة الايمان فقد قيل في اش ٧ : ٩ في روايةٍ « ان لم تؤمنوا فلن تفهموا »والرواية التى لدينا هي« ان لم تؤمنوا فلن تثبتوا »فليس الايمان اذن ثمرة الفهم.

٢ وايضاً ان ثمرة المتأخر ليست متقدمة · ويظهر ان الايمان متقدمٌ على الفهم لانهُ اساس كل البناء الروحي عَلَى ما مرَّ في مب ٤ف٠٧ فليس اذن ثمرة الفهم

٣ وايضاً ان المواهب المختصة بالعقل اكثر من المختصة بالشوق · وليس يخَص بالعقل من الثمار الا واحدة فقط وهي الايمان وجميع الثمار الباقية تُخَص بالشوق · فيظهر اذن ان الايمان ليس للفهم اكثر موازاةً منهُ للحكمة او العلم او المشورة

لكن يعارض ذلك ان غاية الشيء هي ثمرتهُ · ويظهر ان الغاية الذاتية لموهبة الفهم هي تيقن الايمان الذى يُجعَل ثمرةً فقد قال الشارح في غلا ٥:٢٢ ان الايمان الذي هو ثمرة هو تيقن ما لا يُرَى · فالايمان اذن في الثمار محاذٍ لموهبة الفهم

والجواب ان يقال ان المراد بثمار الروح امورٌ اخيرة ولذيذة تحصل فينا بقوة الروح القدس كما اسلفنا في اول الثاني مب ٧٠ ف ١ عند كلامنا عَلَى الثمار · والاخير اللذيذ يتضمن حقيقةَ الغاية التى هي موضوع الارادة الخاص

فما كان اذاً اخيراً ولذيذاً في الارادة ينبغي ان يكون بوجهٍ ما ثمرة كل ما سواه مما يختص بسائر القوى فبهذا الاعتبار يمكن ان تعتبر ثمرة الموهبة او الفضيلة التي هي كمال لاحدى القوى على ضربين احداهما خاصة بقوتها والاخرى وهي الاخيرة خاصة بالارادة وبهذا الاعتبار ينبغي ان يقال ان موهبة الفهم يحاذيها الايمان اي تيقن الايمان على انهُ ثمرتها الخاصة واللذة المختصة بالارادة على انها ثمرتها الاخيرة

اذاً اجيب على الاول بان الفهم هو ثمرة الايمان الذي هو فضيلة · اما الايمان الذي هو ثمرة فليس يراد بهِ فضيلة الايمان بل تيقن الايمان الذي يبلغ اليهِ الانسان بموهبة الفهم

وعلى الثاني بان الايمان لا يمكن تقدمهُ بالاجمال على الفهم فان الانسان لا يقدر ان يصدق بما يعرض عليهِ ما لم يفهمهُ بنحو من الانحاء غير ان كمال الفهم يتبع الايمان الذي هو فضيلة ويتقدم ما يحصل عنده من تيقن الايمان

وعلى الثالث بان ثمرة المعرفة العملية لا يمكن حصولها في نفس المعرفة لان هذه المعرفة لا تكتسب لذاتها بل لشيء آخر واما المعرفة النظرية فتحصل في نفسها على ثمرتها وهي تيقن ما تتعلق بهِ ولهذا لم يكن لموهبة المشورة المختصة بالمعرفة العملية فقط ثمرة خاصة بازائها · واما مواهب الحكمة والفهم والعلم التي يجوز ان ترجع الى المعرفة النظرية ايضاً فبازائها ثمرة واحدة فقط وهي اليقين المعبر عنهُ بالايمان · على ان اكثر الثمار تختص بالجزء الشوقي لان حقيقة الغاية المدلول عليها بلفظ الثمرة هي بالقوة الشوقية اخص منها بالقوة العقلية

أَلمبحث التاسع

في موهبة العلم — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في موهبة العلم والبحث في ذلك يدور عَلَى اربع مسائل — ١ في ان العلم هل هو موهبة — ٢ هل يتعلق بالالهيات — ٣ هل هو نظريٌ او عملي — ٤ ايٌ طوبى تحاذيه

الفصل الاول

في ان العلم هل هو موهبة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان العلم ليس بموهبة فــان مواهب الروح القدس تفوق القوة الطبيعية · والعلم عبارة عن معلولٍ للعقل الطبيعي فقد قال الفيلسوف في كتاب القياس ١ ان البرهان قياسٌ يُحدِث العلم · فليس العلم اذن موهبةً من الروح القدس

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس مشتركة بين جميع القديسين كما مرَّ في اول الثاني مب ٦٨ ف ٥ · وقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ «ان مؤْمنين كثيرين ليس لهم العلم وان كان لهم الايمان» فليس العلم اذن موهبةً

٣ وايضاً ان الموهبة اكمل من الفضيلة كما مرَّ في الموضع المتقدم ف ٨ فالموهبة الواحدة اذن تكفي لكمال الفضيلة الواحدة · وفضيلة الايمان يحاذيها موهبة الفهم كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٥ فلا يحاذيها اذن موهبة العلم كما لا يظهر ايضاً انها تحاذي فضيلةً أُخرى · ولأَن المواهب انما هي كمالاتٌ للفضائل كما مرَّ في اول الثاني مب ٦٨ ف ١ و٢ يظهر ان العلم ليس موهبةً

لكن يعارض ذلك ان العلم يُجعَل في اش ١١ في جملة المواهب السبع

والجواب ان يقال ان النعمة هي اكمل من الطبيعة فلا ينتفي فعلها في ما

يمكن للانسان ان يستكمل فيهِ بالطبيعة ولما كان الانسان يذعن بعقله بالفطرة الطبيعية لشيء من الحق كان يحصل له الكمال في اذعانه لذلك الحق من وجهين اولاً من حيث يدركه وثانياً من حيث يحكم فيهِ حكماً يقينياً فكان لا بد للعقل الانساني في كمال اذعانهِ لحق الايمان من امرين احدهما ان يدرك ادراكاً صحيحاً ما يُعرَض عليهِ وهذا يختص بموهبة الفهم كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٦ والثاني ان يحكم فيهِ حكماً يقينياً وسديداً مميزاً ما ينبغي الايمان بهِ عما لا ينبغي الايمان به وهذا لا بد له من موهبة العلم

اذاً اجيب عَلَى الاول بان المعرفة اليقينية تختلف باختلاف الطبائع في حالاتها فان الانسان يحصل له الحكم اليقيني عَلى الحق بالانتقال الفكري ولهذا كان العلم البشري يُكتسَب بالعقل البرهاني واما الله فيحكم عَلَى الحق حكماً يقينياً بنظرٍ بسيط من دون ادنى انتقال فكري كما مرَّ في ق ١ مب ١٤ ف ٧ ولهذا لم يكن العلم الالهي تدريجياً او قياسياً بل مطلقاً وبسيطاً ويماثله في ذلك العلم الذي يجعل من مواهب الروح القدس لانهُ نوع من مشاركة فيهِ

وعلى الثاني بان العلم بالامور الايمانية يمكن ان يكون عَلَى نحوين احدهما ما يعلم به الانسان ما ينبغي ان يؤمن بهِ مميزاً له عما لا ينبغي الايمان بـه وهو بهذا الاعتبار موهبة ويلائم جميع القديسين والثاني العلم الذي بهِ لا يعلم الانسان ما ينبغي ان يؤمن به فقط بل يعلم ايضاً ان يظهر ايمانه ويحمل غيره عَلَى الايمان ويفحم المنازعين فيه وهذا يُجعَل في جملة النعم المجانة ولا يعطى لجميع المؤمنين بل لبعضهم ولهذا عقب اوغسطينوس كلامهُ المورد بقوله « العلم بما ينبغي ان يؤمن بهِ الانسان فقط غيرٌ والعلم بانهُ كيف ينبغي ان يسعف بهِ الاخيار ويذود عنهُ الاشرار غيرٌ »

وعلى الثالث بان المواهب هي اكمل من الفضائل الخلقية والعقلية ولكنها

ليست اكمل من الفضائل اللاهوتية بل جميع المواهب تتوخى كمال الفضائل اللاهوتية على انهُ غايتها فلا يمتنع اذن ان تكون فضيلة واحدة لاهوتية غاية لمواهب مختلفة

الفصل الثاني

في ان موهبة العلم هل تتعلق بالاشياء الالهية

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان موهبة العلم تتعلق بالاشياء الالهية فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ١٤ «بالعلم يولد الايمان ويغتذي ويتقوّى» والايمان يتعلق بالاشياء الالهية لان موضوعه الحق الاول كما مرَّ في مب ١ ف ١ . فاذًا موهبة العلم ايضاً تتعلق بالاشياء الالهية

٢ وايضاً ان موهبة العلم اشرف من العلم المُكتسَب . وبعض العلوم المكتسبة يتعلق بالاشياء الالهية كعلم الالهيات . فلأَن يتعلق بها موهبة العلم أَولى

٣ وايضاً «ان غير منظورات الله تُبصَر اذ تُدرَك بالمبروآت» كما في رو ١ : ٢٠ . فاذًا اذا كان العلم يتعلق بالمخلوقات فهو يتعلق ايضاً بالالهيات فيما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ «العلم بالامور الالهية يُخَص باسم الحكمة والعلم بالامور البشرية يُخَص باسم العلم»

والجواب ان يقال ان اخص ما يُحكَم عَلَى شيء حكماً يقينياً بعلتهِ فينبغي من ثمه ان يكون ترتيب الاحكام بحسب ترتيب العلل فكما ان العلة الأُولى علةٌ للعلة الثانية كذلك بالعلة الأُولى يُحكَم عَلَى العلة الثانية واما العلة الأُولى فلا يمكن ان يحكم عليها بعلةٍ أُخرى ولهذا كان الحكم الذي يحصل بالعلة الأُولى اوليًا وبالغًا غاية الكمال . والاشياء التي يبلغ فيها شيءٌ غاية الكمال

يخص منها باسم الجنس العام ما لم يبلغ هذه الدرجة المتناهية من الكمال اما ما يبلغ منها ذلك فيجعل له اسم آخر خاص كما هو ظاهر في المنطق فما كان من جنس المحمولات المساوقة للموضوع مقولاً في جواب ما هو يوضع له اسم خاص وهو الحدوما كان منه غير مقول في جواب ما هو لا يستعمل له الا الاسم العام وهو الخاصة — ولأن اسم العلم يدل على يقين في الحكم كما تقدم في الفصل الآنف فان كان هذا اليقين حاصلاً بالعلة العليا خص باسم الحكمة فانه يقال حكيم في كل جنس لمن ادرك علة ذلك الجنس العليا التي بها يتأتى له الحكم على كل شيء ويقال حكيم مطلق لمن ادرك العلة العليا المطلقة وهي الله ومن ثمه قيل لادراك الامور الالهية حكمة واما ادراك الامور البشرية فيطلق عليه اسم العلم العام الدال على تيقن في الحكم والمخصوص بالحكم الذي يحصل بالعلل الثانية . ومن ثمه كان العلم بهذا المعنى موهبة متميزة عن موهبة الحكمة فتكون موهبة العلم متعلقة بالامور البشرية او بالمخلوقات فقط

اذاً اجيب على الاول بانهُ وان كانت الاشياء التي يتعلق بها الايمان الهية وازلية الا ان نفس الايمان امر زمني قائم في نفس المؤمن ولهذا فمعرفة ما ينبغي الايمان به مختصة بموهبة العلم ومعرفة ما يؤمن به في نفسه على نحو من الاتصال به مختصة بموهبة الحكمة فتكون موهبة الحكمة اولى بمحاذاة المحبة التي تربط عقل الانسان بالله

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على العلم من حيث يراد به مطلق العلم وهو ليس يجعل موهبة خاصة بهذا الاعتبار بل باعتبار كون المراد به الحكم الذي يحصل بالمخلوقات فقط

وعلى الثالث بان كل ملكة ادراكية تنظر من جهة الصورة الى الواسطة التي بها يدرك شيء ومن جهة المادة الى الشيء الذي يدرك بالواسطة كما مر

في مب ١ ف ١ ولان الجهة الصورية افضل كانت تلك العلوم التي تستخرج نتائجها في حق المادة الطبيعية من المبادىء التعليمية اولى بان تُجعَل من العلوم التعليمية لانها اشبه بها وان كانت من جهة المادة اولى بان تجعل من العلوم الطبيعية ومن ثمه قيل في الطبيعيات ك ٢ انها « اولى بان تكون طبيعية » ولما كان الانسان يعرف الله بالمخلوقات كان العلم اولى بهذه المعرفة من الحكمة لانها من قبيل الصورة له ومن قبيل المادة للحكمة وبعكس ذلك لما كنا نحكم على المخلوقات بحسب الامور الالهية كانت الحكمة اولى بهذا الحكم من العلم

الفصل الثالث

في ان موهبة العلم هل هي علمٌ عمليٌ

يُتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العلم الذي يُجعَل موهبةً علمٌ عمليٌ فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ « ان الفعل الذي به نستعمل الاشياء الخارجة يتكفل بهِ العلم » والعلم الذي يتكفل بالفعل عمليٌ · فالعلم الذي هو موهبة علمٌ عمليٌ

٢ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياتهِ ك ١ « ليس العلم شيئاً اذا خلا عن التقوى ولا فائدة في التقوى اذا خلت عن تمييز العلم » وينتج من ذلك ان العلم يدير التقوى · وهذا ليس من شأن العلم النظري · فاذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

٣ وايضاً ان مواهب الروح القدس لا تحصل الا للابرار كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٥ · والعلم النظري يجوز ان يحصل لغير الابرار ايضاً كقوله في يع ٤ : ١٧ « من علم الخير ولم يصنعهُ فعليهِ خطيئةٌ » فاذاً ليس العلم الذي هو موهبةٌ نظرياً بل عملياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادبياته ك ١ « العلم يُعِدُّ في يومه

وليمة. لانه يغلب صيام الجبل في بطن العقل » والجهل ليس ينتفي بالكلية الا بكلا العلمين اي النظري والعملي · فاذاً العلم الذي هو موهبة نظري وعملي

والجواب ان يقال ان غاية موهبة العلم هي تيقن الايمان كغاية موهبة العقل على ما مرَّ في المبحث الآنف ف. ٨ والايمان يوجد اولاً وبالذات في نظر العقل من حيث يتعلق بالحق الاول الا انه لما كان الحق الاول هو ايضاً الغاية القصوى التي نتوخاها بافعالنا كان الايمان يتناول الفعل ايضاً كقوله في غلا ٥ : ٦ « الايمان يعمل بالمحبة » فينبغي ان يقال اذن ان موهبة العلم تتعلق اولاً وبالذات بالنظر اي من حيث يعلم الانسان ان ما ينبغي ان يؤمن بهِ ماذا وتتعلق ثانياً بالفعل من حيث ان العلم بالعقائد الايمانية وبما يتفرع عليها هو الذي يتولى ادارة اعمالنا

اذاً اجيب عَلَى الاول بان كلام اوغسطينوس هناك عَلَى موهبة العلم باعتبار تناولها العمل ايضاً فان الفعل يُسنَد اليها لكن لا وحده ولا بالاسناد الاول · وبهذا المعنى ايضاً يقال انها تدير التقوى · وبذلك يظهر الجواب عَلَى الثاني

وعلى الثالث بانهُ كما ان موهبة الفهم لا تحصل لكل من يدرك بل لمن يدرك بملكة النعمة كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٥ عند كلامنا على موهبة الفهم كذلك ينبغي ان يعلم ان موهبة العلم ايضاً لا تحصل الا لمن أوتي بفيض النعمة ان يحكم عَلَى ما يجب اعتقاده وفعله حكماً يقينياً لا يخرج في شيء عن استقامة البر وهذا هو علم القديسين الذي قيل عنهُ في حك ١٠ : ١٠ « الرب قاد الصديق في سبل مستقيمة وآتاه علم القديسين »

الفصل الرابع

في ان موهبة العلم هل يحاذيها الطوبى الثالثة الواردة في قوله «طوبى للحزان فانهم يعزّون»

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان العلم لا يحاذيه الطوبى الثالثة الواردة في قوله في متى ٥ : ٥ «طوبى للحزان فانهم يُعزّون» فكما ان الشر هو علة الالم والحزن كذلك الخير ايضاً هو علة الفرح · والعلم تتبين به الخيرات قبل الشرور التي انما تُدرَك بالخيرات فان «المستقيم يحكم على نفسه وعلى المنحرف» كما في كتاب النفس ١ · فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء العلم

٢ وايضاً ان ملاحظة الحق هي فعل العلم · وليس في ملاحظة الحق ألمٌ بل لذةٌ فقد قيل في حك ٨ : ١٦ «ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة معها مللٌ بل سرورٌ ولذة» · فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء العلم

٣ وايضاً ان موهبة العلم تقوم بالنظر قبل العمل وباعتبار قيامها بالنظر لا يحاذيها الحزن لان العقل النظري «لا يبحث عما ينبغي اقتفاؤه او الهرب منهُ» كما في كتاب النفس ٣ ولا عما به سرورٌ او غمٌ · فلا يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء موهبة العلم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١ «العلم يناسب الحزان الذين تعلموا ما غلبهم من الشرور وما التمسوه على انهُ خيرٌ»

والجواب ان يقال ان العلم من شأنهِ الخاص الحكم المستقيم على المخلوقات · والمخلوقات هي التي تسول للانسان الاعراض عن الله كقوله في حك ١٤ : ١١ «المخلوقات صارت رجساً وفخاً لاقدام الجهال» اي الذين لا يحكمون عليها

حكماً مستقيماً لاعتبارهم ان فيها الخير الكامل فهم بجعلهم غايتهم فيها يخطأون ويخسرون الخير الحق وهذا الضرر يتبينهُ الانسان بما يحصل له بموهبة العلم من الحكم المستقيم عَلَى المخلوقات ولهذا تُجعل طوبى الحزن بازاء موهبة العلم

اذًا اجيب على الاول بان الخيرات المخلوقة لا تبعث على اللذة الروحية الا من حيث تنساق الى الخير الالهي الذي هو في الحقيقة منشأ اللذة الروحية ولهذا فموهبة الحكمة يحاذيها اولاً الاطمئنان الروحي وتبعاً اللذة واما موهبة العلم فيحاذيها اولاً الحزن من الاغلاط الماضية وتبعاً العزاء لان الانسان بما يحصل له بالعلم من الحكم المستقيم يسوق المخلوقات الى الخير الالهي ولهذا اعتبر الحزن في هذه الطوبى استحقاقاً وما يلحقه من العزاء ثواباً وهي تبتدىء في هذه الدنيا وتكمل في الآخرة

وعلى الثاني بان الانسان يلتذ بنفس ملاحظة الحق واما ما يلاحظ فيهِ الحق فقد يتألم منهُ احياناً وبهذا الاعتبار يُسنَد الحزن الى العلم

وعَلَى الثالث بان العلم من حيث يقوم بالنظر لا يحاذيهِ سعادة لان سعادة الانسان لا تقوم بملاحظة المخلوقات بل بمعاينة الله غير انها تقوم على نحو ما باستعمال المخلوقات على ما ينبغي والميل المنتظم اليها واريد بذلك سعادة الطريق ولهذا لا يُسنَد الى العلم شيء من السعادات المختصة بالمعاينة بل انما يُسنَد ذلك الى الفهم والحكمة اللذين يتعلقان بالامور الالهية

المبحث العاشر

في الكفر بالاجمال — وفيهِ اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في الرذائل المقابلة واولاً في الكفر المقابل للايمان وثانياً في التجديف المقابل للاقرار وثالثاً في الجهل والبلادة المقابلين للعلم والفهم — فالاول ينظر فيه في الكفر بالاجمال اولاً وفي البدعة ثانياً وفي الردة ثالثاً — اما الاول فالبحث فيهِ يدور على اثني عشرة

مسئلة — ١ في ان الكفر هل هو خطيئة — ٢ في محلهِ — ٣ هل هو اعظم الخطايا — ٤ هل كل فعلٍ من افعال الكفرة خطيئة — ٥ في انواع الكفر — ٦ في مقايستها بعضها ببعض — ٧ هل ينبغي مجادلة الكفرة في الايمان — ٨ هل ينبغي اكراههم على الايمان — ٩ هل تجوز مخالطتهم — ١٠ هل يجوز ان يتسلطوا على المسيحيين المؤمنين — ١١ هل ينبغي احتمال طقوسهم — ١٢ هل ينبغي تعميد اطفالهم عَلَى رغمهم

الفصل الاول

في ان الكفر هل هو خطيئة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الكفر ليس خطيئةً فــان كل خطيئة هي ضد الطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ . وليس يظهر ان الكفر ضد الطبيعة فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « ان امكان حصول الناس عَلَى الايمان حاصلٌ لهم بالطبع كامكان حصولهم عَلَى المحبة واما حصول المؤمنين على الايمان فانما يتم لهم بالنعمة كحصولهم عَلَى المحبة » فليس اذن عدم الحصول عَلَى الايمان وهو الكفر خطيئةً

٢ وايضاً ليس احدٌ يخطأُ في ما يتعذر عليهِ اجتنابه لان الخطيئة اختيارية . واجتناب الكفر غير مقدورٍ للانسان لانهُ لا يقدر عَلَى اجتنابهِ الا بحصولهِ على الايمان فقد قال الرسول في رو ١٠ : ١٤ « كيف يؤمنون بمن لم يسمعوا بهِ وكيف يسمعون بلا مبشر » فليس يظهر اذن ان الكفر خطيئةٌ

٣ وايضاً ان امهات الرذائل التي ترجع اليها جميع الخطايا سبعٌ كما اسلفنا في اول الثاني مب٨٤ف ٤ . وليس يظهر ان الكفر يندرج تحت شيء منها . فليس الكفر اذن خطيئةً

لكن يعارض ذلك ان الرذيلة مضادةٌ للخطيئة والايمان فضيلة يضادهــا الكفر . فالكفر اذن خطيئة

والجواب ان يقال ان الكفر يجوز اعتبارهُ من وجهين اولاً من حيث

هو امرٌ عدميٌ محض بمعنى ان يكون المراد بالكافر من لا ايمان له وثانياً من حيث مضادتهُ للايمان اي لان صاحبهُ يرفض سماع الايمان او يحتقر الايمان كقوله في اش ٥٣ : ١ «من آمن بما سمعهُ منا» وبهذا نقوم حقيقةً حقيقة الكفر الكاملة وهو بهذا الاعتبار خطيئةٌ . اما باعتبار كونهِ امراً عدمياً محضاً ككفر الذين لم يسمعوا عن الايمان شيئاً فليس له حقيقة الخطيئة بل بالاحرى حقيقة النصاص لان هذا الجهل بالالهيات انما هو نتيجة خطيئة الأب الاول . والذين هم كفرة على هذا النحو فانهم يهلكون في خطايا اخرى لا يمكن اغتفارها بدون الايمان لكنهم لا يهلكون في خطيئة الكفر وعليهِ قول الرب في يو١٥ : ٢٢ «لو لم آتِ واكلمهم لم تكن لهم خطيئة» وقد قال اوغسطينوس في تفسير هذه الآية ان كلامهُ «على تلك الخطيئة التي ابوا بها ان يؤمنوا بالمسيح»

اذاً اجيب على الاول بان الحصول على الايمان ليس من مقتضى الطبيعة البشرية ولكن من مقتضاها ان لا يعاند عقل الانسان الشعور الداخل والدعوة الخارجة الى الحق فالكفر بهذا الاعتبار ضد الطبيعة

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يرد على الكفر من حيث يراد بهِ العدم البسيط

وعلى الثالث بان الكفر الذي هو خطيئة مصدره الكبرياء التي تحمل الانسان على ان لا يريد اخضاع عقله لقواعد الايمان ولعقل الآباء السليم وعليهِ قول غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ «ان منشأ دعوى الامور المستحدثة هو المجد الباطل» — ويجوز ان يقال ايضاً كما ان الفضائل اللاهوتية لا تُرَدُّ الى امهات الفضائل بل هي متقدمةٌ عليها كذلك الرذائل المقابلة للفضائل اللاهوتية لا تُرَدُّ الى امهات الرذائل

الفصل الثاني

في ان محل الكفر هل هو العقل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس العقل محل الكفر فان الارادة هي محل كل خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين · والكفر خطيئة كما تقدم في الفصل الآنف · فمحله اذن الارادة لا العقل

٢ وايضاً انما يعتبر الكفر خطيئة من طريق احتقار الدعوة الى الايمان · والاحتقار يرجع الى الارادة · فمحل الكفر اذن الارادة

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في ٢ كور ١١ : ١٤ « ان الشيطان نفسهُ يغير هيئتهُ الى هيئة ملاك نور » ما نصهُ « اذا تظاهر الملاك الشرير بانهُ خيرٌ واعتُقِدَ ايضاً خيراً فليس في هذا الخطإِ خطرٌ او ضررٌ ان فعل او قال ما يليق بالملائكة الاخيار » والوجه في ذلك على ما يظهر استقامة ارادة من ينقاد له وهو معتقدٌ انه منقادٌ لملاكٍ خيرٍ · فيظهر اذن ان خطيئة الكفر قائمة كلها بفساد الارادة · فليس محلها اذن في العقل

لكن يعارض ذلك ان للمتضادات محلاً واحداً بعينهِ · ومحل الايمان الذي يضاده الكفر هو العقل · فمحل الكفر ايضاً هو العقل

والجواب ان يقال ان محل الخطيئة يُجعل في تلك القوة التي هي مبدأٌ لفعل الخطيئة كما مرّ في اول الثاني مب ٧٤ ف ١ و٢ ويجوز ان يكون لفعل الخطيئة مبدآن احدهما اولٌ وعامٌ يأمر بجميع افعال الخطايا وهو الارادة لان كل خطيئة فهي ارادية والثاني خاصٌ وقريب يصدر عنهُ فعل الخطيئة كما ان الشهوانية هي المبدأُ القريب للشره والفجور وبهذا الاعتبار يقال انها محل لها · والتكذيب الذي هو الفعل الخاص للكفر هو فعل العقل المتحرك من الارادة كالتصديق فالعقل اذن هو المحل القريب للكفر كما هو المحل القريب

للايمان والارادة هي المحرك الاول له وبهذا الاعتبار يقال ان الارادة هي محل كل خطيئة · وبذلك يتضح الجواب عَلَى الاول

واجيب على الثاني بان احتقار الارادة يُحدث تكذيب العقل الذي فيهِ تتم حقيقة الكفر فتكون الارادة محلاً لسبب الكفر والعقل محلاً لنفس الكفر

وعَلَى الثالث بان من يعتقد الملاك الشرير خيّرًا لا يكذّب بشيء من الامور الايمانية « فان حس البدن يخطىء واما العقل فلا يتجافى عن الحكم الحق والمستقيم » كما قال نفس الشارح هناك واما من يتبع الشيطان متى ابتدأ ان يجره الى مقاصدهِ اي الى الشرور والاباطيل فليس يخلو من الخطإِ كما قيل هناك ايضاً

الفصل الثالث

في ان الكفر هل هو اعظم الخطايا

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكفر ليس اعظم الخطايا فقد قال اوغسطينوس في المعمودية ردّاً على الدوناتيين « لست اجترىء ان اتعجل في الحكم بما اذا كان يجب ان نفضل الكاثوليكي القبيح السيرة عَلَى المبتدع الذي لا يجد الناس في سيرتهِ مغمزاً سوى انهُ مبتدع » والمبتدع كافر · فلا ينبغي اذن ان يقال بالاطلاق ان الكفر اعظم الخطايا

٢ وايضاً ما يخفف من جرم الخطيئة او يعذر في ارتكابها لا يظهر انهُ اعظم الخطايا · والكفر يعذر في ارتكاب الخطيئة او يخفف من جرمها فقد قال الرسول في ١ تيمو ١ : ١٣ « كنت من قبل مجدفاً ومضطهداً وشاتماً لكني نلت رحمة لاني فعلت ذلك عن جهل في حال عدم الايمان » فليس الكفر اذن اعظم الخطايا

٣ وايضاً ان الخطيئة العظمى تستوجب عقاباً اعظم كقوله في تث ٢٥ :٢
« يأمر بجلده على قدر ذنبهِ » والمؤمنون الخطأة يستوجبون عقاباً اشد من
عقاب الغير المؤمنين كقوله في عبر ١٠ : ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً
اشدَّ من داس ابن الله وعدَّ دم الوصية الذي قُدِّس بهِ نجساً » فليس الكفر
اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في تفسيرهِ قول يوحنا « لو لم آتِ
واكلمهم لم تكن لهم خطيئة » قال « اراد بمطلق اسم الخطيئة خطيئةً عظيمةً فقد
عنى بذلك الخطيئة التي تتضمن جميع الخطايا » اي خطيئة الكفر · فالكفر
اذن اعظم جميع الخطايا

الجواب ان يقال ان كل خطيئة تقوم من جهة الصورة بالاعراض عن
الله كما مرَّ في اول الثاني مب ٧١ ف ٦ ومب ٧٣ ف ٣ فكلما كان الانسان
ابعد بالخطيئة عن الله كانت الخطيئة اعظم والكفر يجعله في غاية البعد عن الله
فلا هو يعرف الله معرفةً حقةً ومعرفتهُ الباطلة بهِ لا تقربهُ اليهِ بل بالاحرى
تبعدهُ عنه ولا يجوز ان يقال انهُ يعرفهُ من وجهٍ اذا كان تصوره فيهِ باطلاً
لان ما يتصوره ليس هو الله فقد وضح اذن ان خطيئة الكفر هي اعظم من
جميع الخطايا التي تتعلق بفساد الآداب بخلاف الخطايا المقابلة لسائر الفضائل
اللاهوتية كما سياتي في مب ٣٤ ف٢ ومب ٣٩ ف٢

اذاً اجيب على الاول بانهُ لا يمتنع ان تكون الخطيئة التي هي اثقل
باعتبار جنسها اخف باعتبار بعض الاحوال ولهذا لم يشأ اوغسطينوس ان
يتعجل في الحكم بين الكاثوليكي الشرير والمبتدع الذي ليس له خطيئة غير
البدعة فان خطيئة المبتدع وان كانت في جنسها اثقل يمكن ان يجعلها بعض
الاحوال خفيفة و بعكس ذلك يمكن ان تزيد بعض الاحوال خطيئة

الكاثوليكي ثقلاً

وعلى الثاني بان الكفر يتضمن ما عدا الجهل المصاحب له معارضةً في الامور الايمانية وهو من هذه الجهة يُعتبَر خطيئةً ثقيلة جداً واما من جهة الجهل ففيه وجهٌ للمعذرة وخصوصاً متى لم يخطأ صاحبهُ عن سوء قصد كما جرى للرسول

وعلى الثالث بان الكافر يعاقب علَى خطيئة الكفر باشد مما يعاقب به خاطئ آخر على اي خطيئة اخرى لاعتبار جنس الخطيئة واما غير الكفر من الخطايا كالفسق مثلاً فاذا اقترف علَى السواء من المؤمن والكافر كانت خطيئة المؤمن فيهِ اثقل من خطيئة الكافر اولاً لمعرفة المؤمن الحق بالايمان وثانياً لما هو موسوم بهِ من اسرار الايمان التي يحتقرها باقترافه الخطيئة

الفصل الرابع

هل كل فعلٍ من افعال الكافر خطيئة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل فعلٍ من افعال الكافر خطيئة فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ١٤ : ٢٣ كل ما ليس منهُ الايمان فهو خطيئة ما نصهُ « ان حيوة الكفرة هي كلها خطيئة » وكل ما يعمله الكفرة يرجع الى حياتهم · فكل فعلٍ اذن من افعال الكافر خطيئة

٢ وايضاً ان الايمان يرشد القصد · وما ليس يصدر عن قصدٍ مستقيم يمتنع ان يكون صالحاً · فيمتنع اذن ان يكون عند الكفرة فعل صالحٌ

٣ وايضاً ان المتاخرات تفسد بفساد المتقدم · وفعل الايمان متقدم علَى افعال جميع الفضائل · فالكفرة اذن لخلوهم عن فعل الايمان لا يستطيعون ان يفعلوا فعلاً صالحاً بل يخطأُون في كل فعلٍ من افعالهم

لكن يعارض ذلك انهُ قيل لكرنيليوس حين كان في حال الكفر ان الله

كان راضياً عن صدقاته كما في اع ١٠ فليس اذن كل فعلٍ من افعال الكافر خطيئة بل بعضها صالح [١]

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميتة تزيل النعمة المبررة ولكنها لا تفسد بالكلية صلاح الطبيعة كما مرَّ في اول الثاني مب ٨٥ ف٢ و ٤ ولان الكفر خطيئة مميتة فالكفرة يحرمون النعمة ولكن يبقى فيهم شيءٌ من صلاح الطبيعة ومن ذلك يتبين انهم لا يستطيعون ان يفعلوا الافعال الصالحة التي تُفعَل بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا على نحوِ ما الافعال الصالحة التي تُفعَل بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا عَلى نحوِ ما الافعال الصالحة التي يكفي لها صلاح الطبيعة فليس من الضرورة اذن ان يخطأوا في كل فعلٍ من افعالهم لكنهم يخطأون كلما فعلوا شيئاً بعامل الكفر فكما ان المؤمن يمكن ان يرتكب خطيئة عرضية او مميتة بفعله الذي لا يسوقهُ الى الغاية المقصودة من الايمان كذلك الكافر ايضاً يمكن ان يفعل فعلاً صالحاً متى لم يكن فعله مسوقاً الى الغاية المقصودة من الكفرة

اذاً اجيب على الاول بان ذلك النص المورد ينبغي حمله اما عَلى ان المؤمنين لا يمكن ان يعيشوا بغير خطيئة لعدم انتفاء الخطايا بغير الايمان او على ان كل ما يفعلونهُ بعامل الكفر خطيئة ولهذا قيل بعده « لان كل من يعيش او يفعل عَلى حسب مقتضي الكفر يخطأ خطأً ثقيلاً »

وعَلى الثاني بان الايمان يرشد القصد بالنسبة الى الغاية القصوى الفائقة الطبع الا ان نور العقل الطبيعي ايضاً يمكن ان يرشده بالنسبة الى خيرٍ طبيعي

وعَلى الثالث بان العقل الطبيعي لا يُفسِده الكفر في الكفرة بالكلية بحيث لا يبقى عندهم من معرفة الحق ما يقدرون بهِ ان يفعلوا شيئاً من

الافعال الصالحة

واما كرنيليوس فينبغي ان يُعلَم انهُ لم يكن كافرًا والا لم يرضَ الله عن فعله اذ لا يمكن لاحدٍ ان يرضي الله بغير الايمان بل انما كان ايمانهُ مضمرًا لان تعليم الانجيل لم يكن أُعلن بعدُ ولهذا ارسل اليهِ بطرس ليثقفهُ تثقيفًا كاملاً في الايمان

الفصل الخامس

في ان الكفر هل له انواع متعددة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس للكفر انواع متعددة فان الايمان والكفر لتضادهما يجب ان يتعلقا بشيء واحدٍ بعينهِ · والموضوع الصوري للايمان هو الحق الاول الذي هو باعتباره واحدٌ وان تعددت موضوعاته المادية فيلزم ان يكون موضوع الكفر ايضاً هو الحق الاول واما الامور التي يجحدها الكافر فهي من جهة مادة الكفر · والتغاير في النوع لا يُعتبَر بحسب المبادىء المادية بل بحسب المبادىء الصورية · فليس للكفر اذن انواع مختلفة باختلاف الامور التي يضل فيها الكفرة

٢ وايضاً ان الضلال عن الايمان الحق يحدث بطرقٍ غير متناهية فلو جُعِل للكفر انواعٌ متعددة بتعدد الاضاليل لكان له في ما يظهر انواعٌ غير متناهية · فليس ينبغي اذن اعتبار هذه الانواع

٣ وايضاً ليس يوجد واحدٌ بعينهِ في انواع مختلفة · وقد يحدث ان يكون انسانٌ كافرًا من طريق ضلالهِ في امورٍ مختلفة فاختلاف الاضاليل اذن لا يترتب عليه اختلافٌ في انواع الكفر · فليس للكفر اذن انواعٌ متعددة

لكن يعارض ذلك ان كل فضيلة يقابلها انواعٌ متعددة من الرذائل فان « الخير يحدث على نحوٍ واحدٍ واما الشر فعلى انحاء متعددة » كما قال

ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ٠ والايمان فضيلة واحدة · فيقابله اذن انواع متعددة من الكفر

والجواب ان يقال ان كل فضيلة تقوم باتباع اصل مرسوم للادراك او للفعل البشري كما اسلفنا في اول الثاني مب ٦٤ واتباع الاصل يجري على نحو واحد وفي مادة واحدة واما الخروج عن الاصل فيجري على انحاء شتى ولهذا كان يقابل الفضيلة الواحدة رذائل متعددة ٠ واختلاف الرذائل المقابلة لكل فضيلة يجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث اختلاف النسبة الى الفضيلة والرذائل المقابلة للفضيلة لها بهذا الاعتبار انواع معينة كما يقابل الفضيلة الخلقية رذيلة من جهة الزيادة عليها ورذيلة اخرى من جهة النقصان عنها وثانياً من حيث فساد ما يشترط للفضيلة من الامور المختلفة وبهذا الاعتبار يقابل فضيلة واحدة كالعفة او االشجاعة رذائل غير متناهية من حيث ان فساد الاحوال المختلفة المقتضاة للفضيلة الذي به يعرض عن استقامة الفضيلة يحدث بطرق غير متناهية وهذا ما حمل الفيثاغوريين على ان يقولوا بعدم تناهي الشر — اذا تمهد ذلك وجب ان يقال اذا اعتبر الكفر بالقياس الى الايمان فله انواع متعددة ومحصورة فان خطيئة الكفر تقوم برفض الايمان وهذا الرفض يمكن ان يحدث على نحوين فاما ان يرفض الايمان قبل اعتناقه ككفر الوثنيين او يرفض الايمان المسيحي بعد اعتناقه اما في صورته الرمزية ككفر اليهود او في صورته الظاهرة باعلان الحق ككفر المبتدعة ومن ثمه يجوز بالاجمال ان يجعل للكفر هذه الانواع الثلاثة المتقدمة ٠ اما اذا جعل للكفر انواع مختلفة باختلاف الضلال في الامور المختصة بالايمان فليست انواعه حينئذٍ محصورة لجواز ان تتعدد الاضاليل الى غير نهاية كما قال اوغسطينوس في كتاب البدع

اذًا اجيب عَلَى الاول بان الحقيقة الصورية للخطيئة يجوز اعتبارها على نحوين اولاً بحسب قصد الخاطيء وبهذا الاعتبار يكون ما يتوجه اليه قصد الخاطئ هو موضوع الخطيئة الصورى ومن هذا القبيل تختلف انواعها وثانياً بحسب حقيقة الشر وبهذا الاعتبار يكون الخير الذي يُعرَض عنهُ هو موضوع الخطيئة الصورى غير ان الخطيئة لا تستفيد نوعيةً من هذه الجهة بل هي بالاحرى عدم النوع. وعَلَى هذا ينبغي ان يقال ان موضوع الكفر هو الحق الاول من حيث يُعرَض عنهُ اما موضوعه الصورى من حيث يُقبَل اليه فهو الراي الباطل الذي يتمسك بهِ ومن هذه الجهة تتعدد انواعه وعلى هذا فكما ان المحبة واحدة لتلزومها الخير الاعظم والرذائل المقابلة لها مختلفة لاختلاف الخيرات الزمنية التي باقبالها اليها تُعرِض عن الخير الاعظم الواحد ولاختلاف ما فيها من النسبة الغير المرتبة الى الله كذلك الايمان ايضاً فضيلةٌ واحدة من حيث انها تلزم الحق الاول الواحد وانواع الكفر متعددة من حيث ان الكفرة يتمسكون بآراء باطلة مختلفة

وعَلَى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد عَلَى تمايز انواع الكفر بحسب اختلاف الامور التي يقع فيها الضلال

وعلى الثالث بانهُ كما ان الايمان واحدٌ من حيث يُعتقَد به امور كثيرة بالنسبة الى واحدٍ كذلك يمكن ان يكون الكفر واحدًا ولو حصل الضلال به في امور كثيرة من حيث ان لها كلها نسبةً الى واحدٍ. ولا يمتنع مع ذلك ان يضل الانسان بانواعٍ كثيرة من الكفر كما يجوز ايضاً ان يستولي على الانسان الواحد رذائل مختلفة وامراضٌ جسمانية متعددة

الفصل السادس

في ان كفر الوثنيين هل هو افظع من كفر سواهم

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان كفر الوثنيين افظع من كفر سواهم فكما انه كلما كان العضو المؤوف بالمرض الجسماني اهمّ كان المرض اعظم كذلك يظهر ان الخطيئة كلما كانت منافيةً لما هو اهم في الفضيلة كانت افظع . واهم العقائد الايمانية هو الايمان بوحدانية الله التي لا وجود لها عند الوثنيين لتعدد الآلهة في اعتقادهم . فكفرهم اذن في منتهى الفظاعة

٢ وايضاً كلما كانت الاشياء التي يعارض فيها بعض المبتدعة الايمان الحق اكثر واهم كانت بدعتهم اقبح كما ان بدعة اريوس الذي نفى عن اقنوم ابن الله اللاهوت اقبح من بدعة نسطور الذي نفى عنهُ الناسوت . وما ينكره الوثنيون من العقائد الايمانية اكثر واهم مما ينكره اليهود والمبتدعة لانهم لا يؤمنون بشيء منها اصلاً . فكفرهم اذن في منتهى الفظاعة

٤ وايضاً من شأن كل خير ان يضعف الشر : واليهود عندهم شيءٌ من الخير لاقرارهم بان العهد العتيق منزلٌ من الله والمبتدعة ايضاً عندهم شيءٌ من الخير لانهم يجلون العهد الجديد . فهم اذاً اخف خطأً من الوثنيين الذين يرفضون كلا العهدين

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ بط ٢ : ٢١ « لو لم يعرفوا طريق البر لكان خيراً لهم من ان يعدلوا بعد ما عرفوه » والوثنيون لم يعرفوا طريق البر واما المبتدعة واليهود فبعد ان عرفوه بعض المعرفة عدلوا عنه . فخطيئتهم اذن افظع

والجواب ان يقال ينبغي ان يُعتبرَ في الكفر امران كما تقدم في الفصل الآنف احدها قياسه الى الايمان ومن هذه الجهة تكون خطيئة من يعارض في

الايمان بعد اعتناقه افظع من خطيئة من يعارض فيه قبل اعتناقه كما ان خطيئة من اخلف في ما وعد بهِ اعظم من خطيئة من اخاف في ما لم يعد بهِ قطُّ وبهذا الاعتبار يكون كفر المبتدعة الذين يعتنقون ايمان الانجيل ويرفضونه ويعارضون فيهِ بافسادهم اياه خطيئة افظع من كفر اليهود الذين لم يعتنقوا قط ايمان الانجيل الا انهم لما كانوا قد آمنوا بصورته الرمزية في العهد العتيق ولكنهم افسدوها بسوء تفسيرهم لها كان كفرهم ايضاً خطيئة افظع من كفر الوثنيين الذين لم يعتنقوا ايمان الانجيل بوجه من الوجوه · والثاني فساد ما يختص بالايمان · وبهذا الاعتبار لما كان ما يضل فيه الوثنيون اكثر مما يضل فيه اليهود وما يضل فيه اليهود اكثر مما ضل فيهِ المبتدعة كان الوثنيون افظع كفراً من اليهود واليهود افظع كفراً من المبتدعة وربما استثنى من ذلك بعضٌ كالمانوية الذين هم اضلُّ في العقائد الايمانية من الوثنيين — على ان اولى هاتين الفظاعتين اعظم من الثانية باعتبار حقيقة الترتب فان حقيقة ذنب الكفر تحصل من طريق المعارضة في الايمان باكثر مما تحصل من طريق الخلو عن الامور الايمانية كما مرَّ في ف ١ فان هذا في ما يظهر اخص ما تقوم بهِ حقيقة الذنب كما مرَّ في الموضع المشار اليه فكفر المبتدعة اذن هو بالاطلاق اقبح انواع الكفر

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصلُ السابع

هل ينبغي مجادلة الكفرة علناً

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر انهُ لا ينبغي مجادلة الكفرة علناً فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢ : ١٤ «لا تماحك بالكلام لان هذا لا ينفع شيئاً وانما يهدم السامعين» · وليس يمكن مجادلة الكفرة علناً من دون مماحكة في

بالكلام · فليس ينبغي اذن مجادلة الكفرة علناً

٢ وايضاً قد ورد في شريعة مرقيانوس اوغسطوس المثبتة بالقوانين « من ادَّعى اعادة النظر والمجادلة علناً في ما قد حُكِم بهِ ونقرر على وجه السداد فقد احتقر بذلك حكم المجمع المقدس » والمجامع المقدسة قد عينت وقررت جميع العقائد الايمانية · فمن اقدم اذاً على المجادلة العلنية في العقائد الايمانية اقترف خطيئة ثقلية لاحتقاره بذلك المجمع المقدس

٣ وايضاً ان الجدال يكون بايراد بعض الحجج · والحجة دليلٌ يفيد اليقين في امرٍ مشكوكٍ فيهِ · والامور الايمانية لكونها في غاية اليقين لا ينبغي ان تُجعل في مقام المشكوك فيه · فلا ينبغي المجادلة فيها علناً

لكن يعارض ذلك ما ورد في اع ٩ من ان شاول كان يزداد قوةً ويخجل اليهود وانه كان يخاطب اليونانيين و يجادلهم

والجواب ان يقال ان الجدال في الايمان ينبغي فيهِ اعتبار امرين احدهما من جهة المجادِل والثاني من جهة السامعين — اما من جهة المجادل فينبغي ان يُنظَر الى قصده فان كان شاكاً في الايمان وغير متيقنٍ حقيقتهُ وانما يقصد بجداله ان يعرف بالحجج الموردة ما اذا كان الايمان حقاً فلا ريب في انهُ يخطأ بذلك لاعتباره حينئذٍ شاكاً في الايمان وغير مؤمن اما اذا كان يقصد بجدالهِ في الايمان دفع الاوهام او التمرس في الجدال فيكون فعله هذا محموداً — واما من جهة سامعي الجدال فينبغي ان يُنظَر في ما اذا كانوا متثقفين في الايمان وراسخين فيهِ او سذجاً ومترددين فيهِ فالجدال في الايمان على مسمع المتفقهين الراسخين في الايمان ليس فيه خطر واما على مسمع السذج ففيهِ تفصيلٌ لانهُ اما ان يكون الكفرة كاليهود او المبتدعين او الوثنيين عاملين على اغرائهم ويحاولون افساد دينهم او لا كما اذا وجدوا في بلادٍ ليس فيها كفرة —

فان كان الأول كان الجدال العلني في الايمان امراً ضرورياً بشرط ان يتولاه رجالٌ اكفاء يقتدرون على رد الاضاليل اذ بذلك يرسخ السذج في الايمان ولا يبقى للكفرة قوةٌ على اغوائهم ولو لزم السكوت في مثل هذا المقام من يجب عليهم مناصبة المتعرضين لافساد الايمان لكان سكوتهم تقريراً للضلال وعليهِ قول غريغوريوس في رسائله الرعائية ك ٢ « كما ان عدم الاحتراس في الكلام يبعث على الضلال كذلك عدم الفطنة في السكوت يدع في الضلال من كان يمكن تثقيفهم » — وان كان الثاني كان في الجدال العلني في الايمان على مسمع السذج خطرٌ عليهم اذ انما كان ايمانهم ارسخ لانهم لم يسمعوا ما ينافي معتقدهم فلا ينبغي ان يسمعوا ما يعترض بهِ الكفرة على الايمان في جدالهم

اذاً اجيب على الاول بان الرسول لم ينهَ عن مطلق الجدال بل عن الجدال الغير المرتب الذي يجري بمماحكة الكلام لا بسداد الاراء

وعلى الثاني بان تلك الشريعة تنهى عن المجادلة العلنية الناشئة عن الشك في الايمان لا المقصود بها الذود عنه

وعلى الثالث بانهُ لا ينبغي الجدال في الامور الايمانية لداعي الشك فيها بل لاظهار الحق ودفع الباطل فلا بد لتقرير الايمان من مجادلة الكفرة احياناً اما دفاعاً عن الايمان كقوله في ١ بط ٣ : ١٥ « مستعدين دائماً لقضاء وطر من يسألكم حجةً على ما فيكم من الرجاء والايمان » او هدايةً للضالين كقوله في تيطس ١ : ٩ « لكي يقدر ان يعظ بالتعليم الصحيح ويحاج المناقضين »

الفصل الثامن

في انه هل ينبغي اكراه الكفرة على الايمان

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر انه لا ينبغي اكراه الكفرة على الايمان بوجهٍ من الوجوه فقد ورد في متى ١٣ ان عبيد رب البيت الذي يُزرَع الزؤان

في حقلهِ قالوا له « أتريد ان نذهب ونجمعهُ » فقال لهم « لا لئلا تقلعوا الحنطة مع الزوان عند جمعكم له » وقد قالوا فم الذهب في كلامهِ على هذه الآية خط ٤٦ على متى « اراد الرب بقوله هذا النهي عن القتل لانهُ لا يجب ان يُقتل ولا المبتدعة ايضاً لانهُ اذا قتلتموهم سقط معهم بالضرورة كثيرٌ من القديسين » فيظهر اذن انهُ بجامع الحجة لا ينبغي اكراه احدٍ من الكفرة على الايمان

٢ وايضاً قيل في كتاب الاحكام تم ٤٥ « قد رسم المجمع المقدس في شأن اليهود ان لا يُكرَه احدٌ منهم في ما بعد على الايمان » فبجامع الحجة اذن لا ينبغي اكراه غيرهم من الكفرة على الايمان

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير يوحنا مقا ٢٦ « يمكن للانسان ان يفعل غير الايمان مكرهاً ولكنهُ لا يمكن ان يؤمن الا مختاراً » ويتعذر وقوع الاكراه على الارادة · فيظهر اذن انه لا ينبغي اكراه الكفرة على الايمان

٤ وايضاً قيل في حزقيال ١٨ بلسان الله « لا اريد موت الخاطئ » · ونحن يجب علينا ان نجعل ارادتنا موافقة للارادة الالهية كما اسلفنا في اول الثاني مب ٩ ف ٩ و ١٠ · فاذاً لا يجب علينا ايضاً ان نريد قتل الكفرة

لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٤ : ٢٣ « اخرج الى الطرق والاسيجة واكرههم على الدخول حتى يمتلئ بيتي » والناس انما يدخلون بيت الرب اي الكنيسة بالايمان · فينبغي اذن اكراه البعض على الايمان

والجواب ان يقال من الكفرة من لم يؤمنوا قط كالوثنيين واليهود وهولاء لا ينبغي بوجهٍ من الوجوه اكراههم على ان يؤمنوا لان الايمان من افعال الارادة الا انهُ يجب على المؤمنين اذا قدروا ان يكرهوهم على ان لا يصدوا عن الايمان بالتجديف او بخبث الكلام او بالاضطهاد الظاهر ايضاً ولهذا السبب كثيراً ما يثير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليكرهوهم على الايمان (لانهم ولو

انتصروا عليهم واستأسروهم يتركون امر ايمانهم لحريتهم) بل ليكرهوهم على ان لا يصدُّوا عن الايمان بالمسيح — ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الايمان يوماً وهم يقرون به كالمبتدعة او اهل الردة وهؤلاء يجب اكراههم حتى بالعقوبات البدنية ايضاً عَلَى ان ينجزوا ما وعدوا به ويلزموا ما اعتنقوه من قبل

اذاً اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا الى ان المراد بتلك الآية ليس النهي عن حرم المبتدعة بل النهي عن قتلهم كما يظهر مما استُشهِد به من كلام فم الذهب · وقد قال اوغسطينوس عن نفسهِ في رسالته الى فنشنسيوس « كنت ارى في اول الامر انهُ لا ينبغي اكراه احدٍ عَلَى الايمان بالمسيح بل ينبغي الدعوة اليه بالكلام والذب عنه بالجدال غير انهُ قد ظهر بطلان رأيي هذا لا بكلام المعارضين بل ببرهان الامثلة الواقعية فان هول الشرائع قد افاد الى حد ان قال كثيرون «نحمد الله الذي كسر قيودنا» فقول الرب اذن هناك «دعوهما ينبتان جميعاً الى الحصاد» يتبين المراد بهِ من قولهِ بعد ذلك «لئلا تقلعوا الحنطة مع الزُّوان عند جمعكم له» قال اوغسطينوس في رده عَلَى رسالة برمنيانوس اوضح الرب بذلك انهُ متى لم يكن محل لهذا الخوف اي متى كان جرم المجرم بيناً واستقباح الجميع له ظاهراً بحيث لا يوجد لهُ انصارٌ اصلاً او اذا وُجدوا لا يُخشى معهم حدوث انشقاقٍ ينبغي تأديبهُ بقساوةٍ

وعَلَى الثاني بان اليهود اذا كانوا لم يعتنقوا الايمان قطُّ فلا ينبغي اكراههم عليهِ اما اذا كانوا قد اعتنقوه « فينبغي اكراههم بالقوة على لزومهِ » كما قيل في نفس المحل المستشهد بهِ

وعلى الثالث بانه كما ان النذر اختياري الا ان الوفاء به اضطراريٌّ كذلك اعتناق الايمان اختياري الا ان التزامه بعد اعتناقه ضروريٌّ ولهذا ينبغي اكراه

المبتدعة على التزام الايمان فقد قال اوغسطينوس في رسالتهِ الى بونيفاسيوس « اين ما اعتادوا ان ينادوا به بقولهم: كلٌ مخيرٌ في ان يؤمن او لا يؤمن من ذا الذي اكرههُ المسيح :فلينظروا اكراه المسيح اولاً لبولس ثم تعليمهُ له »

وعلى الرابع بقول اوغسطينوس في الرسالة المتقدمة « ليس احدٌ منا يريد موت المبتدع غير ان بيت داود لم يستحق ان يستولي عليه السلام الا بصرع ابنه ابشالوم في الحرب التي اثارها على ابيه وكذلك الكنيسة الكاثوليكية فهي اذا كان هلاك البعض سبباً لانضمام الباقين اليها تشفي ألم قلبها الوالدي بنجاة شعوبٍ كثيرة »

الفصل التاسع

في ان الكفرة هل يجوز مخالطتهم

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر انه يجوز مخالطة الكفرة فقد قال الرسول في ١ كور ١٠ : ٢٧ « ان دعاكم احدٌ من الكفرة الى العشاء واحببتم ان تنطلقوا فكلوا من كل ما يقدم لكم » وقال فم الذهب في خط ٢٥ على رسالة عبر « اذا شئت ان تنطلق الى مائدة الوثنيين اذنا لك به ولا ننهاك عنه البتة » والانطلاق الى عشاء واحدٍ مخالطةٌ له · فيجوز اذن مخالطة الكفرة

٢ قال الرسول في ١ كور ٥ :١٢ « ماذا يعنيني ان ادين الذي في الخارج » · والذين في الخارج هم الكفرة · فاذا كان يُنهَى المؤمنون بحكم الكنيسة عن مخالطة البعض يظهر انه لا ينبغي ان يُنهوا عن مخالطة الكفرة

٣ وايضاً ليس يمكن للسيد ان يستخدم عبده من دون ان يخالطهُ ولو بالكلام لانهُ يحرك عبده بالامر · ويجوز ان يكون للمسيحيين خُدامٌ من الكفرة وغيرهم · فيجوز لهم اذن ان يخالطوهم

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٧ : ٢ و ٣ « لا تقطع معهم عهداً ولا تأخذك بهم رأفة ولا تصاهرهم » وما كتبهُ الشارح على قوله في ١ خ ١٥ اي امرأة كان بها سيلان الآية ونصهُ « يجب ان نجتنب الوثنية بحيث لا ندنو الى عبدة الاوثان والا في تلامذتهم ولا نخالطهم »

والجواب ان يقال ان المؤمنين يُحظَر عليهم مخالطة احد الناس لوجهين اولاً قصاصاً لمن يُجرَم مخالطة المؤمنين لهُ وثانياً وقايةً لمن يُحظَر عليهم مخالطة الغير وقد اورد الرسول كلا هذين الوجهين في ١ كور ٥ فانهُ بعد ان اصدر حكم الحرم علله بقولهِ « أوَ لم تعلموا ان الخمير اليسير يخمر العجين كله » ثم علله بعد ذلك من جهة القصاص المنزل بحكم الكنيسة بقولهِ « الستم انتم انما تدينون الذين في الداخل » — اذا تقرر ذلك فالكنيسة باعتبار الوجه الاول لا تحظر على المؤمنين مخالطة الكفرة وغيرهم الذين لم يعتنقوا قط الايمان المسيحي اذ ليس لها ان تحكم عليهم حكماً روحياً بل حكماً زمنياً وذلك متى كانوا مقيمين بين ظهراني المسيحيين فارتكبوا ذنباً فعاقبهم المؤمنون عليهِ عقاباً زمنياً ولكنها تحظر عليهم مخالطة اولئك الكفرة الذين ضلوا عن الايمان الذي اعتنقوه اما بافسادهم اياه كالمبتدعة او بجحودهم لهُ بكليتهِ كاهل الردة فان الكنيسة تقضي على هذين الفريقين بالحرم — واما باعتبار الوجه الثاني فينبغي في ما يظهر ان يلاحظ اختلاف احوال الاشخاص والاشياء والازمنة فان كان المؤمنون راسخين في الايمان بحيث يُرجَى من مخالطتهم الكفرة هدايةُ هؤلاء باكثر مما يُخشَى منها على ايمانهم فلا ينبغي ان يُحظَر عليهم مخالطة الكفرة الذين لم يعتنقوا الايمان كالوثنيين وغيرهم ولا سيما اذا كان ثمه ضرورة داعية الى ذلك • وان كانوا سذجاً وضعفاء في الايمان بحيث يُخشَى عليهم من الضلال فينبغي ان يُحظَر عليهم مخالطة الكفرة وخصوصاً كثرة معاشرتهم

اياهم او مخالطتهم لهم لغير ضرورةٍ داعية

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الكنيسة ليس لها ان تحكم على الكفرة بان تنزل بهم عقوبةً روحية ولكنها تحكم على بعضهم بان تنزل بهم عقوبةً زمنيةً ومن ذلك حرمانها احياناً اياهم مخالطة المؤمنين لذنوبٍ مخصوصةٍ

وعلى الثالث بان اهتداء العبد الى ايمان سيده المؤمن الذي يتصرف هو بامره اقرب جداً من العكس ولهذا السبب لا يُحظَر على المؤمنين اتخاذ عبيدٍ من الكفار على انهُ اذا كان في مخالطة العبد الكافر خطرٌ على ايمان سيده تحتم عليه طرده على حسب ما امر الرب بقوله في متى ١٨ «ان شككتك رجلك فاقطعها والقها عنك»

اما ما أُورِد في المعارضة فالجواب عليه ان الرب انما رسم ذلك في حق تلك الامم التي كان اليهود مزمعين ان يدخلوا ارضها لما كان عندهم من الميل الى عبادة الاصنام فكان يخشى من طول معاشرتهم لها ان يتركوا ايمانهم ولهذا قيل هناك بعد ذلك «لانهُ يغوي ابنك عن اتباعي»

الفصلُ العاشرُ

في ان الكفرة هل يجوز ان يكون لهم رئاسة او سيادة على المؤمنين

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر انهُ يجوز ان يكون للكفرة رئاسة او سيادة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ تيمو ٦ : ١ «كل الذين تحت نير العبودية فليحسبوا سادتهم اهلاً لكل كرامةٍ» والدليل على ان كلامه على السادة الكفرة قوله بعد ذلك «والذين لهم سادةٌ مؤمنون فلا يستهينوا بهم» وقيل في ١ بط ٢ : ١٨ «ايها العبيد اخضعوا لسادتكم بكل مخافةٍ لا للصالحين منهم والحلماء فقط بل للعنفاء ايضاً» ولو لم تجز رئاسة الكفرة على المؤمنين لما

امر الرسولان بذلك · فيظهر اذن انهُ تجوز رئاسة الكفرة على المؤمنين

٢ وايضاً كل من كانوا من اسرة ملك فهم خاضعون له · وقد كان بعض المؤمنين من أُسر ملوكٍ كفرة وعليه قوله في فيلبي ٤ :٢٢« يسلم عليكم جميع القديسين ولا سيما الذين هم من بيت قيصر » اي نيرون الذي كان كافراً · فتجوز اذن رئاسة الكفرة على المؤمنين

٣ وايضاً ان العبد آلةٌ للسيد في ما يرجع الى العيشة البشرية كما ان عامل الصانع آلةٌ له في ما يرجع الى عمل الصناعة على ما قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ · ويجوز للمؤمن ان يخضع للكافر في مثل هذه الامور لجواز ان يكون المؤمنون مزارعين للكفرة · فيجوز اذن تقدم الكفرة عَلَى المؤمنين حتى بالسيادة

لكن يعارض ذلك ان من شأن الرئيس ان يلي الحكم عَلَى من يرأسهم · ولا يجوز ان يحكم الكفرة عَلَى المؤمنين فقد قال الرسول في ١ كور ٦ : ١ « أيجترىء احدكم اذا كان له دعوى على آخر ان يحاكمهُ لدى الظالمين (يعني الكفرة) لا لدى القديسين » فيظهر اذن انهُ لا يجوز ان يكون للكفرة رئاسة على المؤمنين

والجواب ان يقال يجوز ان يكون في كلامنا عَلَى هذه المسئلة اعتباران الأول ان يكون كلامنا على ما يراد استحداثهُ من سيادة او رئاسة الكفرة على المؤمنين وهذا لا ينبغي ان يُسمَح به بوجهٍ من الوجوه لانهُ يؤُول الى تشكيكٍ وخطرٍ في الايمان لسهولة تأْثير الرؤَساء في مرؤُوسيهم بامتثال امرهم ما لم يكن المرؤُوسون ذوي فضيلة عظيمة ولان الكفرة يستخفون بالايمان لو عرفوا نقائص المؤمنين ولهذا نهى الرسول المؤمنين عن ان يتحاكموا الى القاضي الكافر ولذلك لا تسمح الكنيسة بوجهٍ من الوجوه ان يكون للكفرة ولايةٌ عَلَى المؤمنين او

ان يتقدموا عليهم في خطةٍ من الخطط بنحوٍ من الانحاء · والثاني ان يكون كلامنا على ما سبق وجوده من السيادة او الرئاسة ولا بد هنا من اعتبار ان السيادة والرئاسة مبنيتان عَلى الحق البشري والتمايز بين المؤْمنين والكفرة مبنيٌّ على الحق الالهي · والحق الالهي الذي مصدره النعمة لا يبطل الحق البشري الذي مصدره العقل الطبيعي فالتمايز اذن بين المؤْمنين والكفرة باعتباره في حد نفسه لا يُبطِل سيادة الكفرة ورئاستهم على المؤْمنين على ان الكنيسة المتقلدة سلطان الله يجوز لها من باب العدل ان تبطل بحكمها او بامرها حق هذه السيادة او الرئاسة لان الكفرة يستوجبون بكفرهم فقدان التسلط على المؤْمنين الذين يصيرون ابناءَ الله الا انها ربما فعلت ذلك وربما لم تفعله فهي قد سنت في حق الكفرة الذين لها ولاعضائها ولايةٌ زمنية عليهم هذه الشريعة وهي انهُ اذا تنصر عبدٌ من عبيد اليهود أُعتِقَ حالاً بغير ثمنٍ لو كان قد ولد رقيقاً او اشتُرِيَ للخدمة كافراً اما لو كان قد اشتُرِيَ للتجارة فيجب ان يُعرَض للبيع في ضمن ثلاثة اشهر وليس في هذه الشريعة ظلمٌ لانه لما كان اليهود عبيداً للكنيسة جاز لها ان تتصرف في ما يملكونهُ كما ان الملوك العالميين ايضاً قد سنوا شرائع كثيرة في حق رعاياهم صوناً للحرية · واما الكفرة الذين ليس للكنيسة او لاعضائها ولاية زمنية عليهم فانها لم تسن في حقهم هذه الشريعة وان كان يحق لها ان تسنها وانما فعلت ذلك اجتناباً للتشكيك كما ان الرب ايضاً بيَّن في متى ١٧ انه كان قادراً ان يستعفي من دفع الخراج لان « الابناءَ احرارٌ » ولكنهُ أَمَر ان يُدفَع اجتناباً للتشكيك وكذا الرسول ايضاً فانهُ بعد ان اوجب عَلى العبيد اكرام سادتهم قال « لئلا يُجدَّف على اسم الله وعلى تعليمه »

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان رئاسة قيصر كانت قبل افتراق المؤمنين عن الكفرة فلم يكن اهتداء البعض الى الايمان داعياً لزوالها وقد كان وجود بعض المؤمنين بين اسرة الملك مفيداً لحماية غيرهم من المؤمنين كما كان القديس سيبسطيانوس يشدد عزائم المسيحيين التي كان يراها متراخية في العذاب وهو مستتر تحت وشاح الجندية في بيت ذيوكلتيانوس

وعلى الثالث بان العبيد يخضعون لسادتهم في كل ما يتعلق بالعيشة والمرؤوسين يخضعون لرؤسائهم في جميع الاعمال واما عملة الصناع فيخضعون لهم في بعض اعمال مخصوصة فيكون تولي الكفرة السيادة او الرئاسة على المؤمنين اشد خطراً من استخدامهم اياهم في بعض الصنائع ولهذا تسمح الكنيسة للمسيحيين ان يحرثوا اراضي اليهود لعدم اضطرارهم بذلك الى معاشرتهم وقد طلب سليمان ايضاً من ملك صور عملة لقطع الاخشاب كما في ملوك ٣ : ٥ ومع ذلك فحيث يُخشَى من هذه المخالطات او المشاركات على ايمان المؤمنين وجب حظرها قطعاً

الفصل الحادي عشر
في ان الكفرة هل ينبغي احتمال طقوسهم

يتخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه لا ينبغي احتمال طقوس الكفرة فظاهر ان الكفرة يخطأون برعاية طقوسهم . ومن قدر ان يمنع الخطيئة ولم يمنعها يظهر انه راضٍ بها كما قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ١ : ٣٢ « ليس الذين يفعلونها فقط بل ايضاً الذين يرضون عن فاعليها » . فيخطأ اذن من يحتمل طقوسهم

٢ وايضاً ان طقوس اليهود تشبه بعبادة الاوثان فقد قال الشارح في تفسير قوله في غلا ٥ : ١ : لا تعودوا ترتبطون بنير العبودية : « ليست عبودية

هذه الناموس اخف من عبادة الاوثان » ولا يُسمَح لاحدٍ ان يمارس طقس عبادة الاوثان بل ان الملوك المسيحيين امروا اولاً باقفال هياكل الاصنام ثمَّ بهدمها كما اخبر اوغسطينس في مدينة الله ك ١٨ · فلا ينبغي اذن احتمال طقوس اليهود ايضاً

٣ وايضاً ان خطيئة الكفر هي افظع الخطايا كما مرَّ في ف ٣ · وغيرها من الخطايا كالفسق والسرقة ونحوهما ليس يُحتَمَل بل فرضت الشريعة عليهِ عقوبةً · فكذلك طقوس الكفرة لا ينبغي احتمالها

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في كتاب الاحكام تم ٤٥ عن اليهود « فليؤذن لهم ان يحفظوا و يقيموا جميع اعيادهم كما حفظوها الى اليوم هم واباؤُهم منذ ازمنة متطاولة »

والجواب ان يقال ان السياسة البشرية متفرعة عن السياسة الالهية و ينبغي ان تقتدي بها · والله مع عدم تناهي قدرتهِ وخيريتهِ يسمح بان يحدث في الكون شرورٌ يقدر على منعها لو اراد لئلا يمتنع بامتناعها خيرات اعظم او يلزم عنهُ شرور اقبح · فكذا الحال في السياسة البشرية ايضاً فان الرؤَساء يُحسِنون في احتمال بعض الشرور حرصاً على بعض الخيرات او خوفاً من شرور اعظم وقد قال اوغسطينوس في النظام ك ٢ « ارفع البغايا من المجتمع الانساني فتشوش نظام كل شيءٍ بالشهوات » وعلى هذا فالكفرة وان خطئوا بممارسة طقوسهم يجوز احتمال ذلك منهم اما لاجتلاب خيرٍ او لاجتناب شرٍ · فحفظ اليهود طقوسهم التي كانت رمزاً الى حقية ايماننا يحصل لنا به شهادة على صحة ايماننا من نفس اعدائنا وكأنهُ يمثل لنا في صورة مجازية حقيقة ما نعتقده ولهذا كانت طقوسهم محتملة · واما طقوس سائر الكفرة التي لا تثبت ولا تفيد شيئاً فلا ينبغي احتمالها بوجهٍ الا لاجتناب شرٍ كالتشكيك او النزاع مما قد يلزم عن

عدم احتمالها او كنع خلاص بعض ممن اذا احتُمِل ذلك منهم اهتدوا تدريجاً الى الايمان • ولهذا السبب احتملت الكنيسة احياناً طقوس المبتدعة والوثنيين ايام كان جمهور الكفرة عديداً

ويذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

ألفصلُ الثاني عشر

في ان اطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تعميدهم على رغم آبائهم

يتخطى الى الثاني عشر بان يقال: يظهر انهُ ينبغي تعميد اطفال اليهود وسائر الكفرة على رغم آبائهم فان الوثاق الزواجي اعظم من حق السلطة الابوية لان هذا الحق يمكن ان يُنقَض من الانسان برشد الابناء واما الوثاق الزواجي فليس لانسانٍ ان ينقضهُ كقوله في متى ١٩ : ٦ « ما جمعهُ الله فلا يفرقهُ انسان » وهو ينقض بعلة الكفر فقد قال الرسول في ١ كور ٧ : ١٥ « وان فارق الغير المؤمن فليفارق فليس الاخ او الاخت مستعبداً في مثل هذه الاحوال » وقد قيل في الشرع القانوني اذا ابى الزوج الغير المؤمن ان يقيم مع الزوج الآخر من دون اهانة خالقه فلا يتحتم على الزوج الآخر ان يساكنه • فأولى اذن ان يُلغَى بالكفر حق سلطة الآباء على ابنائهم فيجوز اذن تعميد ابنائهم على كرهٍ منهم

٢ وايضاً ان مساعدة الانسان في خطر الموت الابدي اوجب من مساعدتهِ في خطر الموت الزمني • ومن وجد انساناً في خطر الموت الزمني ولم يساعده يخطأ • فاذاً لما كان ابناء اليهود وغيرهم من الكفرة يُوجَدون في خطر الموت الابدي لو تُرِكوا لابائهم وجب في ما يظهر ان يؤخذوا منهم ويعمَّدوا ويُثقَّفوا في الايمان

٣ وايضاً ان ابناء العبيد عبيدٌ وخاضعون لسلطان سادتهم • واليهود

عبيدٌ للملوك والولاة فكذا ابناؤهم ايضاً . فيحق اذن للملوك والولاة ان يفعلوا في حق ابناء اليهود ما يشاؤُون . فلا ظلم اذن في تعميدهم اياهم على رغم آبائهم

٤ وايضاً كل انسان فهو بالله الذي اولاه النفس اخص منه بالأب الجسدي الذي اولاه الجسم فاذا أُخذ ابناء اليهود من آبائهم الجسديين وكُرِسوا لله بالمعمودية لم يكن في ذلك جورٌ

٥ وايضاً ان المعمودية افعل للخلاص من الوعظ اذ بالمعمودية يُمحَى في الحال وصمة الخطيئة والجرم المستوجب العقاب ويُفتَح باب السماء . ولو لزم عن عدم الوعظ خطر لكان الذنب فيه عَلَى من لم يعظ كما جاء في حزقيال ٣ و٣٣ عن ذاك الذي « يرى السيف وارداً ولا ينفخ في البوق » فاذاً اذا هلك ابناء اليهود لعدم قبولهم المعمودية فأَولى ان يكون الذنب في ذلك على من قدروا ان يعمدوهم ولم يفعلوا

لكن يعارض ذلك انهُ لا ينبغي ان يُظلَم احدٌ . واليهود يُظلمون بتعميد ابنائهم عَلَى كرهٍ منهم لانهم يفقدون بذلك سلطتهم الابوية عَلَى ابنائهم المتنصرين . فلا ينبغي اذن تعميد ابنائهم عَلَى كرهٍ منهم

والجواب ان يقال ان عادة الكنيسة اقوى حجة وينبغي الجري عليها دائماً في كل شيء فان نفس تعليم الايمة الكاثوليكيين يستمد قوتهُ من الكنيسة فشهادة الكنيسة اذن أَولى بان يعوَّل عليها من شهادة اوغسطينوس او ايرنيوس او غيرهما من الايمة ايًا كان . والكنيسة لم يجرِ فيها قط عادةٌ بان يعمَّد ابناء اليهود عَلَى رغم آبائهم مع انهُ قد وُجد في الاعصر الخالية كثير من الملوك الكاثوليكيين المقتدرين جداً كقسطنطين وتيودوسيوس الذين كان لبعض الاساقفة القديسين مكانة عندهم ودالةٌ عليهم كما كان لسلفستروس عند قسطنطين

ولا بريسيوس عند تيودوسيوس فلو كان ذلك مطابقاً للصواب لما اغفلوا اصلاً التماسه منهم فيظهر اذن ان استئناف القول بوجوب تعميد ابناء اليهود على رغم آبائهم خلافاً للعادة المرعية الى الآن في الكنيسة من المزاعم الخطرة وذلك لسببين احدهما تعريض الايمان للخطر فان الاطفال الذين لم يبلغوا سن التمييز اذا قبلوا سر المعمودية يسهل بعد بلوغهم ذلك ان يحملهم آباؤهم على ترك ما قبلوه وهم جاهلون له وهذا يعود على الايمان بالمضرة · وثانياً منافاة ذلك للعدل الطبيعي فان الابن من حيث الطبيعة جزء من ابيه فهو في اول الامر لا يكون منفصلاً في الجسد عن ابويه ما دام في حشى امه ثم متى خرج من الحشى فقبل ان يبلغ سن الاختيار يبقى في كفالة ابويه كأنها حشى روحاني له فان الطفل ما دام غير بالغ سن التمييز لا يمتاز عن الحيوان الغير الناطق وكما ان من يملك ثوراً او فرساً له بمقتضى الحق المدني ان يستعمله متى شاء كما يستعمل آلةً تخصهُ كذلك من مقتضى الحق الطبيعي ان يكون الابن في كفالة ابيه قبل ان يبلغ سن التمييز فاذا سُلب ابواه هذه الكفالة او تُصرِّف فيه بنحو من الانحاء بغير رضاهما قبل بلوغه سن التمييز كان ذلك منافياً للعدل الطبيعي · اما متى ابتدأ ان يبلغ سن التمييز فيبتدئ ان يصير وليّ نفسه ويقدر ان يدبر نفسهُ في ما يقتضيه الحق الالهي او الطبيعي وحينئذٍ ينبغي ان يدعَى الى الايمان لا بالقسر والاكراه بل بالاقناع وله ان يؤمن ويتعمد ولو لم يرضَ بذلك ابواه لكن ليس له ذلك قبل ان يبلغ سن التمييز ومن ثم قيل عن اطفال الآباء الاقدمين انهم « نجوا بايمان آبائهم » ويفهم من ذلك ان من شأن الآباء ان يُعنَوا بخلاص ابنائهم وخصوصاً قبل ان يبلغوا سن التمييز

اذاً اجيب على الاول بان كلاً من الزوجين المرتبطين بالوثاق الزواجي بالغ سن الاختيار فيقدر ان يعتنق الايمان بغير رضى الآخر · وليس كذلك

الطفل قبل بلوغه سن التمييز اما بعد بلوغهِ ذلك فتصح المشابهة اذا اراد ان يهتدي

وعلى الثاني بانهُ لا ينبغي ان يُخلّص احدٌ من الموت الطبيعي على خلاف نظام الحق المدني فانه اذا قضى القاضي الشرعي على احدٍ بالموت الزمني فلا ينبغي ان يخلصه احدٌ بالقوة فكذلك ايضاً لا ينبغي ان يخرق احدٌ نظام الحق الطبيعي الذي يقتضي ان يكون الابن في كفالة ابيهِ لكي يدفع عنه خطر الموت الابدي

وعلى الثالث بان اليهود انما هم عبيدٌ للملوك بالعبودية المدنية التي لا تنافي نظام الحق الطبيعي او الالهي

وعلى الرابع بان نسبة الانسان الى الله انما هي بالعقل الذي به يتأتى لهُ ان يعرف الله . فالطفل اذن قبل ان يبلغ سن التمييز يكون لهُ بمقتضى الترتيب الطبيعي نسبةٌ الى الله بعقل ابويهِ اللذين يقتضي الطبع ان يكون في كفالتهما ولا يُفعل في حقهِ شيءٌ من الامور الالهية الا على مقتضى تدبيرهما

وعلى الخامس بان الخطر اللازم عن اهمال الوعظ لا يقع فيهِ الا الذين عُهد اليهم بمهمة الوعظ ولهذا قيل قبل ذلك في حزقيال «جعلتك رقيباً لبني اسرائيل» . والاهتمام بمنح اسرار الخلاص لاطفال الكفرة هو من شأن آبائهم . فاذن هم الذين يقعون في الخطر اذا نال ابناءهم الصغار مضرةٌ في خلاصهم بسبب حرمانهم الاسرار

المبحث الحادي عشر

في البدعة — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في البدعة والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان البدعة هل هي نوعٌ من الكفر — ٢ في موضوعها الذي تتعلق بهِ — ٣ هل ينبغي احتمال المبتدعة — ٤ هل ينبغي قبولهم متى رجعوا عن ضلالهم

الفصلُ الاول
في ان البدعة هل هي نوعٌ من الكفر

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان البدعة ليست نوعاً من الكفر فان العقل هو مناط الكفر كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٢ · والبدعة لا يظهر انها تختص بالعقل بل بالاحرى بالقوة الشوقية فقد قال ايرونيموس في تفسير رسالة غلا وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ « ان معنى البدعة Hœresis الانتخاب اي ان يختار كل واحدٍ لنفسه ذلك التعليم الذي يعتقده افضل » والانتخاب فعل القوة الشوقية كما مرَّ في اول الثاني مب ١٣ ف ١ · فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

٢ وايضاً ان الرذيلة تستفيد نوعيتها عَلَى وجه الخصوص من الغاية وعليهِ قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ « من يزني ليسرق فلأَن يُعتبَر سارقاً أَولى من ان يُعتبَر زانياً » وغاية البدعة هي المنفعة الزمنية وبالاخص الرئاسة والجاه مما يختص برذيلة الكبرياء او الحرص فقد قال اوغسطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد « المبتدع هو الذي تحملهُ المنفعة الزمنية وبالاخص طلب الجاه والرئاسة على ان يُحدِث او يتبع مذاهب باطلة وحديثة · فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر بل هي بالاحرى نوعٌ من الكبرياء

٣ وايضاً ان الكفر لوجوده في العقل لا يظهر انهُ من اعمال الجسد · والبدعة من قبيل اعمال الجسد فقد قال الرسول في غلا ٥ : ١٩ — ٢٠ « اعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة » الى ان قال « والمشاقات والبدع » فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

لكن يعارض ذلك ان الباطل مقابل للحق · والمبتدع هو الذي يحدث او يتبع مذاهب باطلة او حديثة · فالبدعة اذن مقابلة للحق الذي اليه يستند

الايمان · فهي اذن مندرجة تحت الكفر

والجواب ان يقال ان لفظ البدعة في اليونانية يدل عَلَى الانتخاب كما مرّ والانتخاب يتعلق بما يؤدي الى الغاية السابق تصورها كما مرّ في اول الثاني مب ١٣ ف ٣ والارادة تذعن في الامور الايمانية لحق ما عَلَى انهُ خيرها الخاص كما يظهر مما مرّ في مب ٤ ف ٣ فما كان اذن حقاً اولياً فهو يتضمن حقيقة الغاية القصوى وما كان حقاً ثانوياً فهو يتضمن حقيقة ما يؤدي الى الغاية · ولان من يؤمن يذعن لقول قائلٍ يظهر ان من يُذعَن لقوله في كل مذهبٍ هو اوليٌّ وبمنزلة الغاية وما باعتقاده يُذعَن لواحدٍ هو بمنزلة امر ثانويٍ · اذا تمهد ذلك فمن كان ذا ايمان مسيحي صحيح يذعن بارادته للمسيح في ما يرجع حقيقةً الى تعليمهِ فيمكن اذن لانسان ان يعدل عن صحة الايمان المسيحي لوجهين اولاً لانهُ يأبى ان يذعن لنفس المسيح وهو يُعتبَر ذا ارادة قبيحة بالنسبة الى الغاية وهذا يرجع الى نوع كفر الوثنيين واليهود وثانياً لانهُ يقصد ان يذعن للمسيح ولكنهُ يضل في انتخاب ما بهِ يذعن له لانهُ لا ينتخب ما اورده المسيح حقيقة بل ما لقنهُ اياه عقله فكانت البدعة لذلك نوعاً من الكفر مختصاً بمن يقر بالايمان بالمسيح ولكنه يفسد عقائده

اذاً اجيب عَلَى الاول بان نسبة الانتخاب الى الكفر كنسبة الارادة الى الايمان كما تقدم

وعَلَى الثاني بان الرذائل تستفيد نوعيتها من الغاية القريبة واما الغاية البعيدة فتستفيد منها جنسيتها وعليتها كما انهُ لو زنى زانٍ لكي يسرق كان هناك نوع الزنى مستفاداً من غايتهِ وموضوعه الخاصين ولكنهُ يستفاد من الغاية البعيدة ان الزنى ناشئ عن السرقة ومندرجٌ تحتها اندراج المعلول تحت علتهِ او النوع تحت جنسه كما يظهر مما اسلفناه من الكلام الاجمالي على الافعال في

اول الثاني مب ١٨ ف ٧ · وكذلك الحال هنا ايضاً فان الغاية القريبة للبدعة هي انقياد الانسان لاعتقاده الباطل ومنها تستفيد البدعة نوعيتها واما غايتها البعيدة فيستفاد منها علتها اي ان مصدرها الكبرياء او الحرص

وعلى الثالث بانه كما ان معنى البدعة في اليونانية الانتخاب كذلك معناها في اللاتينية التشيع كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق وكلاهما يرجع الى اعمال الجسد لا باعتبار فعل الكفر في نفسهِ بالنسبة الى موضوعهِ القريب بل باعتبار علتهِ التي هي اما اشتهاء غاية غير محمودة باعتبار ان ذلك صادر عن الكبرياء او الحرص كما تقدم واما وهم خياليٌّ ينشأ عنهُ الضلال كما قال الفيلسوف ايضاً في الالهيات ك ٤ · والخيال هو على نحوٍ ما من قبيل الجسد من حيث ان فعلهُ يتم بآلة جسمانية

الفصل الثاني

في ان البدعة هل تتعلق خصوصاً بالامور الايمانية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان البدعة لا تتعلق خصوصاً بالامور الايمانية فان البدع والشيع قد وجدت بين اليهود والفريسيين كما هي موجودة بين المسيحيين على ما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٨ · والخلاف بينهم لم يكن في الامور الايمانية · فالبدعة اذن لا تتعلق بالامور الايمانية على انها موضوعها الخاص

٢ وايضاً ان موضوع الايمان هو الاشياء المُعتقَدة · والبدعة لا تتعلق بالاشياء فقط بل بالالفاظ وبتفسير الكتاب المقدس ايضاً فقد قال ايرونيموس في شرحه رسالة غلا «كل من يفسر الكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من واضعهِ الذي هو الروح القدس وان لم ينفصل عن الكنيسة يمكن اعتباره مبتدعاً» وقال في موضوع آخر «قد تنشأ البدعة عن عدم احكام التعبير» ·

فليست البدعة اذن مخصوصةً بموضوع الايمان

٣ وايضاً قد يختلف علماء الدين في الامور الايمانية ايضاً كما اختلف ابرونيموس واوغسطينوس في ابطال الطقوس الناموسية. ومع ذلك ليس في هذا الخلاف وصمة البدعة . فليست البدعة اذن مخصوصة بموضوع الايمان

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على المانوية « الذين يذهبون من ابناء كنيسة المسيح مذاهب خطرة ومستهجنة اذا أُدّبوا ليعدلوا عنها الى المذاهب السليمة والمستقيمة فاصروا عليها ولم يشاؤوا تقويم تعاليمهم المضرة والموبقة بل ظلوا يدافعون عنها فهم مبتدعة » والتعاليم المضرة والموبقة انما هي التعاليم المنافية لعقائد الايمان الذي بهِ « يحيا البار » كما في رو ١ : ١٧ . فالبدعة اذن تتعلق بالامور الايمانية عَلَى انها موضوعها الخاص

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا عَلَى البدعة من حيث يراد بها فساد الايمان المسيحي وليس من قبيل فساد الايمان المسيحي ان يذهب واحدٌ مذهباً باطلاً في الامور الغير الايمانية كالامور المساحية ونحوها مما لا علاقة له بالايمان بل انما يكون من قبيل ذلك ان يذهب مذهباً باطلاً في الامور المختصة بالايمان فقط . والايمان يختص بهِ شيءٌ عَلَى وجهين اصالةً كالعقائد الايمانية وتبعاً كالامور التي يلزم عنها فسادٌ في عقيدةٍ ايمانية والبدعة يجوز ان تتعلق بكليهما كالايمان

اذاً اجيب على الاول بانهُ كما ان بدع اليهود والفريسيين كانت تتعلق بمذاهب مختصة بمعتقد اليهود او الفريسيين كذلك بدع المسيحيين ايضاً تتعلق بما يختص بالدين المسيحي

وعَلَى الثاني بانهُ انما يُعتبَر مفسراً للكتاب المقدس عَلَى خلاف المعنى المراد من الروح القدس من يفسره على وجهٍ منافٍ لما أُوحي بالروح القدس وعليهِ

قول حزقيال ١٣ : ٦ عن الانبياء الكذبة « اصرّوا على قـولهم » اي بتفسير الكتاب تفسيراً باطلاً — وايضاً انما يصرح المؤمن بايمانهِ بالالفاظ التي ينطق بها فان الاقرار فعلٌ من افعال الايمان كما مرّ في مب ٣ ف ١ فاذا كان التعبير عن الامور الايمانية غير محكم فقد يؤدي الى فسادٍ في الايمان ولهذا قال البابا لاون في رسالةٍ الى بروتريوس اسقف الاسكندرية « ان اعداء صليب المسيح يرصدون اقوالنا والفاظنـا فلا نجعل لهم سبيلاً ولو يسيرًا لان يفتروا علينا انا موافقون على القول النسطوري »

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان « الذين يدافعون عن آرائهم ولو كانت باطلة وفاسدة لا عن عنادٍ او مكابرة بل سعياً وراء الحق باجتهادٍ وتدقيق اذا كانوا مستعدين للعدول عنهـا متى تبينوا الحق لا ينبغي ان يجعلوا في جملة المبتدعة » اي لانهم لا يقصدون بذلك معارضة الكنيسة في تعليمها · ومن هذا القبيل ما نجده بين بعض الايمة من الخلاف اما في ما لا يمس الايمان او في ما لم تكن الكنيسة قررتهُ وجزمت بهِ من بعض الامور المختصة بالايمان واما بعد ان يتقرر ذلك بسلطان الكنيسة الجامعة فاذا تصدى احدٌ لمعارضتها فيهِ واصرّ عَلَى ذلك اعتُبِر مبتدعاً · وهذا السلطان قائمٌ اصالةً في الحبر الاعظم فقد قيل في الاحكام ٢٤ مب ١ « كلّما اضطرب امر الايمان وجب عَلَى جميع اخوتنا وزملائنا في الاسقفية ان لا يرجعوا في ذلك الا الى بطرس اي الى سلطان خليفتهِ » فانهُ لا ايرونيمس ولا اوغسطينس ولا غيرهما من ايمة الدين يؤيد قولاً له منافياً لمـا يجزم به هذا السلطان وعليهِ قول ايرونيمس في رسالةٍ له الى البابا دامـاس « هذا هو ايها البابا الكلي الغبطة الايمان الذي تعلمناه في الكنيسة الكاثوليكية فان كان شيءٌ منهُ ربما لم يُرَع فيهِ جانب السلامة او التدقيق فنرغب ان يُصلَح منك انت

خليفة بطرس في ايمانهِ وكرسيه · وان نقرر ايماننا هذا بحكم سلطانك الرسولي فكل من يتعرض بعده لتخطئتي يثبت بذلك انهُ جاهلٌ او غير مخلصٍ او انهُ ليس كاثوليكياً ايضاً بل مبتدعاً »

الفصل الثالث

في ان المبتدعة هل ينبغي احتمالهم

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انهُ ينبغي احتمال المبتدعة فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢ « عبد الله يجب عليهِ ان يكون حليماً مؤدباً بوداعةٍ الذين يقاومون الحق عسى ان يؤتيهم الله التوبة لمعرفة الحق فيفيقوا من فخ الشيطان» واذا لم يحتَمل المبتدعة بل دُفِعُوا للموت تعذر عليهم التوبة · فيظهر اذن ان هذا منافٍ لوصية الرسول

٢ وايضاً ما لا بد منهُ في الكنيسة ينبغي احتماله · ولا بد من البدع في الكنيسة فقد قال الرسول في ١ كور ١١ : ١٩ « لا بد من البدع ليظهر فيكم المزكَّون » · فيظهر اذن انهُ ينبغي احتمال المبتدعة

٣ وايضاً قد امر السيد عبيده في متى ١٣ ان يدعوا الزؤان ينبت الى وقت الحصاد المراد بهِ منتهى الدهر كما فُسِر في الموضع المتقدم · والمراد بالزؤان المبتدعة على ما فسره القديسون · فينبغي اذن احتمال المبتدعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيطس ٣ « الرجل المبتدع بعد الانذار مرةً واخرى اعرض عنهُ عالماً ان من هو كذلك قد فسد تماماً »

والجواب ان يقال ينبغي ان يُعتَبر في المبتدعة امران احدهما من جهتهم والثاني من جهة الكنيسة فالامر المعتبر من جهتهم هو الخطيئة التي لم يستوجبوا بها ان يُفصَلوا عن الكنيسة بالحرم فقط بل ان يُنفوا من العالم بالموت ايضاً فان افساد الايمان الذي بهِ تقوم حيوة النفس لافظع جداً من تزييف الدراهم

التي هي قوام الحيوة الزمنية . فاذا كان مزيفو الدراهم او غيرهم من المجرمين يقضي عليهم عدل الولاة العالميين بعاجل الموت فلأن يقضي العدل على المبتدعة عند ثبوت ابتداعهم ليس بعاجل الحرم فقط بل بعاجل الموت ايضاً أولى — والامر المُعتبر من جهة الكنيسة هو الرحمة لقصدنا اهتداء الضالين ولهذا فهي لا تقضي عليهم عاجلاً بل بعد الانذار مرةً واخرى كما رسم الرسول اما اذا بقي المبتدع بعد ذلك مصراً عَلَى ضلاله ويئست الكنيسة من اهتدائهِ فانها توجه عنايتها الى خلاص غيره فتفصله عنها بقضاء الحرم ثم تتركه ليستأصل من العالم بالموت بالقضاء العالمي فقد قال ايرونيمس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ « ينبغي قطع اللحم الفاسد وطرد النعجة الجرباء من الحظيرة لئلا يتولى اللهيب والفساد والنتن والموت جملة البيت والجمهور والبدن والقطيع . فقد كان اريوس في الاسكدرية شرارةً واحدةً الا انهُ لعدم تعجل اطفائها انتشر لهيبها في العالم كله»

اذاً اجيب على الاول بان تأديب المبتدع مرةً واخرى هو من قبيل تلك الوادعة فان ابى الارعواء يُعتبَر فاسداً كما صرح به الرسول في الموضع المورد في المعارضة

وعلى الثاني بان الفائدة الحاصلة عن البدع وهي تقرير ثبات المؤمنين كما قال الرسول ودفع الكسل بالاجتهاد في مطالعة الكتاب المقدس كما قال اوغسطينوس خارجة عن قصد المبتدعة فهم انما يقصدون افساد الايمان الذي يترتب عليهِ اعظم الاضرار ولهذا فوجوب اعتبار ما يقصدونه بالذات مما يدعو الى استئصالهم اولى من وجوب اعتبار ما يحصل بغير قصدهم مما يدعو الى احتمالهم

وعَلَى الثالث بما ورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان «الحرم والاستئصال متغايران اذ انما يُحرَم من يُحرَم لتخلص روحه في يوم ربنا عَلَى ما قال الرسول في ١ كور ٥: ٥ » ومع ذلك فاذا استؤصل المبتدعة بالموت فليس ذلك منافياً

لامر الرب اذ انما يراد به النهي عن قلع الزوان متى تعذر قلعه بدون قلع الحنطة ايضاً كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٨ عند الكلام عَلَى الكفرة بالاجمال

الفصلُ الرابعُ

في ان الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي ان يُقبَلوا من الكنيسة

يُتخطَّى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الذين يرجعون عن البدعة ينبغي ان يُقبَلوا من الكنيسة قطعاً فقد قيل في ارميا ٣ : ١ بلسان الرب « زَنيتِ مع اخلاء كثيرين فارجعي اليَّ » وحكم الكنيسة هو حكم الله كقوله في تث ١ : ١٧ « اسمعوا للصغير سماعكم للكبير ولا تحابوا احداً فان الحكم لله » فمن يزني اذن بالكفر الذي هو زنىً روحاني ينبغي مع ذلك قبوله

٢ وايضاً ان الرب امر بطرس في متى ١٨ : ٢٢ ان يغفر للاخ الخاطىء لا الى سبع مراتٍ فقط « بل الى سبعين مرة سبع مرات » والمراد بذلك على ما فسره ايرونيمس وجوب المغفرة لمن يخطأُ مهما تكرر خطاه · فاذاً مهما تكرر خطأ انسانٍ بتكرار السقوط في البدعة ينبغي ان يُقبَل من الكنيسة

٣ وايضاً ان البدعة ضربٌ من الكفر · ومن اراد من الكفرة الآخرين الاهتداء يُقبَل من الكنيسة · فينبغي اذن قبول المبتدعة ايضاً

لكن يعارض ذلك قولهُ في الاحكام الشرعية « من يُعلَم انهُ عاد الى البدعة بعد ان جحدها ينبغي ان يُترَك للقضاء العالمي » فليس ينبغي اذن قبول الكنيسة لهُ

والجواب ان يقال ان الكنيسة بناءً على ما رسمهُ لها الرب تتناول محبتها الجميع لا الاصدقاء منهم فقط بل الاعداء والمضطهِدين ايضاً كقوله في متى ٥ : ٤٤ « احبوا اعداءكم وأحسنوا الى من يبغضكم » ومن مقتضى المحبة ان يريد الانسان خير القريب ويفعلهُ · والخير نوعان احدهما روحي وهو خلاص النفس وهذا هو المقصود بالذات من المحبة لان المحبة توجب على كل انسان ان

يريد هذا الخير لغيره فاذا اعتبر هذا الخير فالمبتدعة الراجعون مهما تكرر سقوطهم في البدعة ينبغي ان تقبلهم الكنيسة للتوبة التي بها يُفتح لهم طريق الخلاص. والآخر زمني وهو مقصود من المحبة تبعاً وذلك كالحياة الجسمانيــة واقتناء الاشياء العالمية وطيب الاحدوثة والمقام البيعي او العالي فان هذا لا توجب علينا المحبة ان نريده للاغيار الا بالنسبة الى خلاصهم وخلاص غيرهم الابدي فما يوجد اذن من هذه الخيرات في فردٍ واحدٍ اذا امكن ان يحول دون الخلاص الابدي في كثيرين فلا توجب المحبة ان نريده له بل بالاحرى ان نريد ان لا يكون له اولاً لوجوب تفضيل الخلاص الابدي على الخير الزمني وثانياً لان خير الجمهور يُفضَّل على خير الفرد فلو قُبل دائماً المبتدعــة الراجعون وأُبقي على حياتهم وسائر خيراتهم الزمنية فربما اضر ذلك بخلاص غيرهم اولاً لانهم لو عادوا الى السقوط في البدعة لافسدوا غيرهم وثانياً لان عدم الاقتصاص منهم يجرئ غيرهم على تكرار السقوط في البدعة بدون خوفٍ فقد قيل في جا ٨ : ٢ «اذا كان لا يُقضى بسرعةٍ على الاشرار اقترف بنو البشر الشرور من غير خوفٍ» ولهذا فالراجعون عن البدعة لاول مرةٍ لا تقبلهم الكنيسة للتوبة فقط بل تبقي على حياتهم ايضاً وربما اعادت اليهم تسامحاً ما كان لهم من المقامات البيعية اذا آنست منهم الاخلاص في رجوعهم وكثيراً ما ورد ان هذا جرى حباً للسلامة . واما متى تكرر سقوط المقبولين فيكون ذلك دليلاً على عدم ثباتهم في الايمان فان رجعوا بعد ذلك يُقبلوا للتوبة ولكن لا يُعفون من حكم الموت

اذاً اجيب على الاول بان الراجعين يُقبلون دائماً في حكم الله لان الله هو فاحص القلوب ويعرف الراجعين حقيقةً واما الكنيسة فليس لها ان تقتدي في ذلك بالله . وهي تعتبر الذين يتكرر سقوطهم بعد قبولها اياهم غير

مخلصين في رجوعهم اليها فهي لا تسد في وجوههم سبيل الخلاص ولكنها لا تجيرهم من خطر الموت

وعلى الثاني بان كلام الرب لبطرس انما هو على الخطيئة المقترفة في حقهِ ليغتفرها لاخيهِ التائب اليه وهذه يجب اغتفارها دائماً لا على الخطيئة المقترفة في حق القريب او في حق الله فان اغتفار هذه ليس في اختيارنا كما قال ايرونيموس بل قد رسمت الشريعة في ذلك وجهاً ملائماً لكرامة الله ومنفعة القريب

وعلى الثالث بان الكفرة الآخرين الذين لم يكونوا قد آمنوا قطُّ اذا اهتدوا فلا وجه للاستدلال على عدم ثباتهم في الايمان كالمبتدعة المتكرر سقوطهم فليس حكم الفريقين واحداً

المبحث الثاني عشر

في الردة — وفيهِ فصلان

ثم ينبغي النظر في الردة والبحث في ذلك يدور على مسئلتين — ١ في ان الردة هل هي من قبيل الكفر — ٢ في ان المرؤوسين هل يُحلُّون بسببها من قيد ولاية الرؤساء المرتدين

الفصل الاول

في ان الردة هل هي من قبيل الكفر

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الردة ليست من قبيل الكفر لان ما كان مبدأ لكل خطيئة لا يظهر انهُ من قبيل الكفر لحدوث خطايا كثيرة من دون الكفر . ويظهر ان الردة هي مبدأ كل خطيئة فقد قيل في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن الرب » وقيل بعد ذلك « الكبرياء اول كل خطيئة » . فليست الردة اذن من قبيل الكفر

٢ وايضاً ان الكفر يقوم في العقل · ويظهر ان الردة تقوم بالاحرى في ما كان ظاهراً من فعلٍ او قولٍ او في الارادة الباطنة ايضاً ففي ام ٦: ١٢ « الرجل المرتد لا منفعة به يسعى بقول الكذب ويغمز بعينيه ويضرب برجله ويُعلِم باصبعه ويدبر الشر بقلبه الفاسد وفي كل حين يزرع الفتن » وايضاً فمن يختتن او يكرم قبر محمدٍ يُعتبر مرتداً · فالردة اذن لا ترجع قصداً الى الكفر

٣ وايضاً لما كانت البدعة من قبيل الكفر كانت نوعاً معيناً منهُ فلو كانت الردة من قبيل الكفر لكانت نوعاً معيَّناً منهُ · وليس الامر كذلك على ما يظهر مما مرَّ في مب ١٠ ف ٥ · فليست الردة اذن من قبيل الكفر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٦٧ « رجع كثيرون من تلاميذه الى الوراء » اي ارتدوا عن الايمان به وهم الذين قال عنهم الرب هنالك قبل ذلك « ان قوماً منكم لا يؤمنون » فالردة اذن من قبيل الكفر

والجواب ان يقال ان معنى الردة الرجوع عن الله وهذا يكون على انحاء مختلفة بحسب اختلاف كيفية اتصال الانسان بالله فان الانسان يتصل بالله اولاً بالايمان وثانياً بما ينبغي من خضوع الارادة له تعالى وانقيادها لرسومه وثالثاً ببعض النوافل المخصوصة كاتخاذ الحالة الرهبانية والاكليريكية او الاتسام بالدرجات المقدسة · ومتى زال المتأخر بقي المتقدم ولا يُعكَس فقد يرتد اذن الانسان عن الله بخلعه الحالة الرهبانية التي نذرها او الدرجة التي قبلها وهذه يقال لها ردة الرهبانية او الدرجة وقد يرتد عنهُ بتمرد النفس على اوامره الالهية وهذان النوعان من الردة يمكن للانسان ان يبقى معهما متصلاً بالله بالايمان اما ان خلع الايمان فحينئذٍ يظهر انه اعرض عن الله بالكلية وهذا هو المراد بالردة على الاطلاق اي خلع الايمان ويقال لها ردة الخيانة وهي بهذا المعنى من قبيل الكفر

اذاً اجيب عَلَى الاول بان هذا الاعتراض انما يرد عَلَى النوع الثاني من الردة وهو تمرد الارادة عَلَى اوامر الله وهذا يحصل في كل خطيئة مميتة

وعلى الثاني بان الايمان ليس يقتضي تصديق الجنان فقط بل اظهار الايمان الباطن بالاقوال والافعال الظاهرة ايضاً لان الاقرار باللسان فعلٌ من افعال الايمان وعلى هذا النحو تُعتبَر بعض الاقوال او الافعال الظاهرة من قبيل الكفر من حيث تدل عليهِ عَلَى حد قولنا لما يدل عَلَى الصحة صحيح . واما الآية الموردة فهي وان جاز حملها على مطلق الارتداد تصدق بالوجه الاحق على الارتداد عن الايمان لان الايمان لكونهِ الاساس الاول للمرجوات وبغير ايمان لا يستطيع احدٌ ان يرضي الله كما في عبر ١١ فاذا زال لا يبقي في الانسان ما يمكن ان يكون مفيداً للخلاص الابدي ولهذا قيل اولاً ان الرجل المرتد لامنفعة بهِ . ثم الايمان هو حيوة النفس كقوله في رو ١ : ١٧ «البار بالايمان يحيا» فكما انه اذا زالت الحيوة الجسمانية اختل ترتيب اعضاء الانسان واجزائهِ كلها كذلك اذا زالت حيوة البر التي تحصل بالايمان بدا اختلال الترتيب في الاعضاء كلها واولاً في الفم الذي هو اخص معبرٍ عن القلب وثانياً في العينين وثالثاً في آلات الحركة ورابعاً في الارادة التي تجنح الى الشر وهذا يلزم عنهُ زرع الانسان الفتن قاصداً بذلك اخراج الغير عن الايمان كما خرج هو عنهُ

وعلى الثالث بان نوع الكيفية او الشكل لا يتغاير باعتبار كونه مبدأً للحركة او منتهىً لها بل الانواع بعكس ذلك تعتبر بحسب حدود الحركات . والكفر هو للردة بمنزلة الحد الذي تنتهي اليهِ حركة الخارج عن الايمان . فالردة اذن ليست نوعاً معيناً من الكفر بل حالاً مجسِّمة له كقوله في ٢بط ٢ : ٢١ « لو لم يعرفوا الحق لكان خيراً لهم من ان يعدلوا بعد ما عرفوه »

الفصل الثاني

في ان الملك هل يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بحيث لا تجب عليهم طاعته

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملك لا يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بل تجب عليهم طاعته فقد قال امبروسيوس ان « الملك يوليانوس مع انهُ كان مرتداً كان تحت امره جنودٌ مسيحيون حين كان يقول لهم امتشقوا الحسام للذب عن المملكة كانوا يطيعونه » فرعايا الملك اذن لا يُحلُّون من قيد ولايته بسبب ارتداده

٢ وايضاً ان المرتد عن الايمان كافر . وقد وجد رجالٌ قديسون خدموا بامانة اسياداً كفرة كما خدم يوسف فرعون ودانيال نبوكد نصر ومردخاي احشورش . فاذاً ليس ينبغي ان يُعفى الرعايا من طاعة الملك بسبب ارتداده عن الايمان

٣ وايضاً ان الله يُعرَض عنه بكل خطيئة كما يُعرَض عنهُ بالارتداد عن الايمان فلو كان الملوك يفقدون بارتدادهم عن الايمان حق التسلط على رعاياهم المؤمنين لكانوا بجامع الحجة يفقدونهُ ايضاً بالخطايا الأُخر . وهذا بيّن البطلان . فليس ينبغي اذن الخروج عن طاعة الملوك بسبب ارتدادهم عن الايمان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس السابع في المجمع الروماني الخامس « من كان مرتبطاً بالمحرومين بعهد الامانة او بالقسم فنحن جرياً على ما رسمهُ اسلافنا القديسون نحله بالسلطان الرسولي من القسم وننهاه كل النهي عن ان يرعى لهم عهد الامانة الى ان يكفروا عن اثمهم » والمرتدون عن الايمان محرومون كالمبتدعة على ما ورد في الاحكام الشرعية . فليس ينبغي الطاعة اذن للملوك

المرتدين عن الايمان

والجواب ان يقال ان الكفر ليس في حد نفسهِ منافياً للسلطة كما مرَّ في متب ١٠ ف ١٠ لان السلطة تحصل بمقتضى حق الامم الذي هو حق بشري واما تمايز المؤمنين والكفرة فيحصل بمقتضى الحق الالهي الذي لا ينتسخ بهِ الحق البشري. غير ان من يرتكب اثم الكفر يجوز ان يُحكَم عليهِ بفقد حق السلطة كما قد يُحكَم عليهِ بذلك لذنوب اخرى · على انهُ ليس من شأن الكنيسة ان تعاقب الذين لم يؤمنوا قطُّ على كفرهم كقول الرسول في ١ كور ٥: ١٢ « ماذا يعنيني ان ادين الذين في الخارج » ولكنها تقدر ان تحكم بعقوبة من كفروا بعد ايمانهم ومن الصواب ان يعاقبوا بفقد سلطتهم على الرعايا المؤمنين لجواز ان يؤدي ارتدادهم هذا الى فسادٍ عظيمٍ في الايمان لان الرجل المرتد يدبر الشر بقلبه ويزرع الفتن قاصداً ان يرد الناس عن الايمان كما مرَّ في الفصل الآنف ولهذا حالما يُعلَن الحكم بجرم واحدٍ بسبب ارتداده عن الايمان يُحَلُّ رعاياه بمجرد ذلك من سلطانهِ ومما كانوا موثقين به من قسم الامانة له

اذاً اجيب على الاول بان الكنيسة بسبب حداثة عهدها في ذلك الزمان لم تكن قادرةً حينئذٍ عَلَى كبح ملوك الارض ولهذا احتملت ان يطيع المؤمنون يوليانوس المرتد في ما لم يكن منافياً للايمان اجتناباً لخطرٍ اعظم على الايمان

وعَلَى الثاني بان للكفرة الذين لم يؤمنوا قط حكماً آخر كما تقدم

وعلى الثالث بان الارتداد عن الايمان يفصل الانسان بالكلية عن الله كما مرَّ في الفصل الآنف وليس كذلك كل خطيئةٍ اخرى

المبحث الثالث عشر

في التجديف بالعموم — وفيهِ اربعة فصول

ثم يبغي النظر في خطيئة التجديف المقابلة للاقرار بالايمان واولاً في التجديف بالعموم وثانياً في التجديف الذي يقال لهُ خطيئة في حق الروح القدس . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان التجديف هل يقابل الاقرار بالايمان — ٢ هل هو دائماً خطيئة مميتة — ٣ هل هو اعظم الخطايا — ٤ هل يوجد عند الهالكين

الفصلُ الاولُ

في ان التجديف هل هو مقابلٌ للاقرار بالايمان

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان التجديف ليس مقابلاً للاقرار بالايمان اذ هو التكلم على الله بالاهانة او الشتيمة . وهذا يرجع بالاحرى الى التواء القصد على الله لا الى الكفر به . فليس التجديف اذن مقابلاً للاقرار بالايمان

٢ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في افس ٤ : ٣١ ليُنزَع منكم كل تجديف « على الله او على القديسين » ويظهر ان الاقرار بالايمان لا يتعلق الا بما هو خاصٌ بالله الذي هو موضوع الايمان . فليس التجديف اذن مقابلاً دائماً للاقرار بالايمان

٣ وايضاً قال بعضٌ ان انواع التجديف ثلاثة احدها ان يوصف الله بما لا يليق بهِ والثاني ان ينفى عنه ما يليق بهِ والثالث ان توصف الخليقة بما هو خاصٌ بالله . ومن ذلك يظهر ان التجديف لا يتعلق بالله فقط بل بالمخلوقات ايضاً . وموضوع الايمان هو الله . فليس التجديف اذن مقابلاً للاقرار بالايمان

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ١ : ١٣ « كنتُ من قبل مجدفاً ومضطهداً » ثم قوله بعد ذلك « فعلت ذلك عن جهلٍ في حال عدم

الايمان »· فيظهر من ذلك ان التجديف من قبيل الكفر

والجواب ان يقال يظهر ان معنى التجديف اهتضام حق خيريةٍ سامية ولا سيما الخيرية الالهية · والله هو ذات الخيرية كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ فكل ما يليق بهِ يرجع الى خيريتهِ وكل ما لا يخصهُ فهو بمعزل عن كنه الخيرية الكاملة التي هي ذاته فاذاً كل من ينفي عن الله ما يليق بهِ او يثبت له ما لا يليق بهِ فقد اهتضم حق الخيرية الالهية وهذا يمكن وقوعه على نحوين برأي العقل وحده وبرأيهِ مع كراهةٍ في القلب بعكس الايمان بالله الذي يستكمل بمحبته · اذا تقرر ذلك فاهتضام حق الخيرية الالهية يكون اما بالعقل فقط او بالقلب ايضاً فان حصل في القلب فقط فهو تجديف القلب وان ظهر خارجاً بالكلام فهو تجديف الفم وهو بهذا الاعتبار مقابلٌ للاقرار بالايمان

اذاً اجيب على الاول بان من يقصد بكلامه على الله اهانتهُ يهتضم حق الخيرية الالهيــة لا بفساد نظر العقل فقط بل بفساد ميل الارادة التي تكره الكرامة الالهية وتصد عنها جهدها ايضاً وهذا هو التجديف الكامل

وعلى الثــاني بان الله كما يُعظَّم في قديسيه من حيث تُعظَّم الاعمال التي يعملها فيهم كذلك التجديف عليهم يرجع اليهِ بطريق اللزوم

وعلى الثالث بانهُ لا يصح في الحقيقة قسمة خطيئــة التجديف الى تلك الانواع الثلاثــة فان وصف الله بما لا يليق بهِ ونفي ما لا يليق بهِ عنهُ انمـا هما متغايران بطريق الايجاب والسلب وتغاير الملكة على هذا الوجه لا يفعل تغايراً في النوع فانهُ بعلمٍ واحدٍ بعينهِ يتبين بطلان الايجابات والسلوب وبجهلٍ واحدٍ بعينه يُخطأ في كليهما لان السلب يثبت بالايجاب كما في كتاب البرهان ف ٢٥ — اما وصف المخلوقات بما هو خاصٌ بالله فيظهر انهُ من قبيل وصفـهِ بما لا يليق بهِ فان كل ما هو خاصٌ بالله فهو الله نفسه فوصف خليقة اذن بما

هو خاص بالله هو جعل الله نفس الخليقة

الفصل الثاني
في ان التجديف هل هو دائمًا خطيئة مميتة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التجديف ليس دائمًا خطيئةً مميتة فقد قال الشارح في تفسير قوله في كولوسي ٣ : ٨ اما الآن فانتم ايضًا اطرحوا الآية « بعد الكبائر ينهى عن الصغائر » وهو ذكر التجديف في ما بعدُ . فالتجديف اذن يُعتَبر من الصغائر التي هي خطايا عرضية

٢ وايضًا كل خطيئة مميتة فهي مقابلة لاحدى الوصايا العشر . وليس يظهر ان التجديف مقابلٌ لاحداها . فليس اذن خطيئةً مميتةً

٣ وايضًا ان الخطايا التي تُقترَف بغير رويةٍ ليست مميتةً ولهذا لم تكن الحركات الأُول خطايا مميتة لانها تتقدم رويّة العقل كما يظهر مما مرَّ في اول الثاني مب ٧٤ ف ٣ و١٠ . والتجديف قد يحصل احيانًا بغير رويةٍ . فليس اذن دائمًا خطيئةً مميتةً

لكن يعارض ذلك قوله في اح ٢٤ : ١٦ « من جدَّف على اسم الرب فليُقتَل قتلاً » وليس يُعاقَب احد بالموت الا عَلَى خطيئة مميتة . فالتجديف اذن خطيئة مميتة

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميتة هي التي بها يفارق الانسان مبدأ الحيوة الروحية الأُول الذي هو محبة الله كما مرَّ في اول الثاني مب ٧٢ ف ٥ فكل ما ينافي المحبة فهو في جنسهِ خطيئة مميتة . والتجديف ينافي في جنسهِ المحبة الالهية لانهُ يهتضم حق الخيرية الالهية التي هي موضوع المحبة كما تقدم في الفصل الآنف فهو اذن خطيئة مميتة باعتبار جنسه

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ ليس المراد بذلك الشرح ان كل ما ذُكِرَ بعدُ

هو من الصغائر بل انهُ لعدم ذكره اولاً سوى الكبائر ذكر بعدها بعض الصغائر موردًا في اثنائها شيئًا من الكبائر ايضاً

وعلى الثاني بان التجديف لما كان مقابلاً للاقرار بالايمان كما تقدم في الفصل الآنف كان النهي عنهُ مندرجاً في النهي عن الكفر المفهوم من قوله في خر ٢٠ انا الرب الملك الخ ٠ او انه قد نُهِيَ عنهُ بقوله هناك «لا تتخذ اسم الملك باطلاً» فان من يفتري شيئًا على الله يتخذ اسم الله باطلاً باكثر من الذي يثبت باسمهِ تعالى شيئًا باطلاً

وعلى الثالث بان التجديف يحصل من غير روية على نحوين احدهما ان لا ينتبه صاحبهُ الى ان ما يقوله تجديف وهذا يحدث متى اخذت سورة الانفعال انسانًا فبدرت منهُ بداهةً الفاظٌ حاصلةٌ في تصورهِ من دون ان يلحظ معناها وهو حينئذٍ خطيئة عرضية وليس من قبيل التجديف الحقيقي ٠ والثاني ان ينتبه الى ان ما يقوله تجديف ويلحظ معنى الالفاظ التي ينطق بها وهو حينئذٍ لا يُبرأُ من الخطيئة المميتة كما لا يُبرأُ منها من دفعته حركة الغضب البديهية فقتل من كان جالسًا الى جانبه

الفصل الثالث

في ان خطيئة التجديف هل هي اعظم الخطايا

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان خطيئة التجديف ليست اعظم الخطايا فانهُ يقال شرٌّ لما يضر كما قال اوغسطينوس في انكيريديون ف ١٢ : ٠ وخطيئة القتل التي تهدم حيوة الانسان اعظم ضررًا من خطيئة التجديف التي لا يمكن ان ينال الله منها مضرة ٠ فخطيئة القتل اذن اعظم من خطيئة التجديف

٢ وايضاً كل من يحنث فانهُ يستشهد الله على الكذب فكأنه يصفهُ

بالكذب · وليس كل مجدف يبلغ الى حدان يصف الله بالكذب · فالحنث اذن خطيئة اعظم من التجديف

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قوله في مز ٧٤ : ٦ لا ترفعوا الى العلاء قرونكم ما نصهُ «ان اعظم رذيلة هو الاعتذار عن الخطيئة» فليس التجديف اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الشارح في تفسير قوله في اش ١٨ : ٢ الى شعب هائل الآية «كل خطيئة فهي اخف جرماً من التجديف»

والجواب ان يقال ان التجديف مقابلٌ للاقرار بالايمان كما مرَّ في ف ١ فله جسامة الكفر واذا اضيف اليه كراهة الارادة ازداد جسامةً واذا أُعلن بالكلام ازداد جسامةً فوق ذلك ايضاً كما يزداد فضل الايمان بالمحبة والاقرار · ولما كان الكفر في جنسه اعظم الخطايا كما مرَّ في مب ١٠ ف ٣ لزم ان يكون التجديف ايضاً اعظم الخطايا لكونه من جنس الكفر ويزيده جسامةً

اذاً اجيب على الاول بانهُ اذا قيس بين القتل والتجديف باعتبار الموضوع الذي تتعلق بهِ الخطيئة فظاهرٌ ان التجديف الذي يُخطأ بهِ الى الله مباشرةً اعظم من القتل الذي يُخطأ بهِ الى القريب واما اذا قيس بينهما باعتبار أثر المضرة فالقتل اعظم فان اضرار القتل بالقريب اعظم من اضرار التجديف بالله الا انهُ لما كان قصد الارادة أولى بالاعتبار في جسامة الذنب من أثر الفعل كما يتضح مما مرَّ في اول الثاني مب ٧٣ ف ٨ كان المجدف بوجه الاطلاق اعظم ذنباً من القاتل لانهُ يقصد الاضرار بالكرامة الالهية · ومع ذلك فالقتل له المقام الاول بين الخطايا التي تُرتكب في حق القريب

وعلى الثاني بان الشارح قال في تفسير قول الرسول لينزَع منكم كل

تجديف «التجديف اقبح من الحنث» لان من يحنث لا يقول او يعتقد شيئاً باطلاً في حق الله كالمجدف بل يستشهد الله عَلَى الكذب لا لاعتباره ان الله شاهد زور بل لاعتقاده ان الله لا يشهد على ذلك بآية بينة

وعَلَى الثالث بان الاعتذار عن الخطيئة حالٌ تزيد في جسامة كل خطيئة حتى التجديف ايضاً وبهذا الاعتبار يقال انه اعظم الخطايا اذ كل خطيئة تصير بهِ اعظم

ألفصلُ الرابعُ

هل يجدف الهالكون

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الهالكين لا يجدفون اذ انما يُمسك الآن بعض الاشرار عن التجديف خوفاً من العقوبات المستقبلة · والهالكون يذوقون هذه العقوبات فهم اشد ارتياعاً منها · فهم اذن أولى بان يضبطوا انفسهم عن التجديف

٢ وايضاً ان التجديف لكونهِ اعظم الخطايا جرماً هو أولاها بالعقاب · والحيوة المستقبلة ليست محلاً لاستحقاق الثواب او العقاب · فليس فيها اذن محلٌ للتجديف

٣ وايضاً قيل في جا ١١ : ٣ «حيث تقع الشجرة هناك تكون» وهذا صريحٌ بان ما لم يحصل للانسان في هذه الحياة من استحقاقٍ او خطيئة لا يحصل له بعدها · وسيهلك كثيرٌ ممن لم يكونوا مجدفين في هذه الحياة · فلن يجدفوا اذن في الحياة المستقبلة

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٦ : ٩ « فعذّب الناس بحرٍ شديد وجدفوا على اسم الله الذي له سلطانٌ عَلَى هذه الضربات » وقد قيل في شرح ذلك هناك « ان الذين في جهنم وان علموا انهم مستوجبون ما يذوقونه من

العذاب يسؤوهم مع ذلك ان يكون لله قدرة عَلَى ان ينزل بهم الضربات »
وهذا يُعتبر تجديفاً في الحياة الحاضرة · فهو اذن تجديف ايضاً في الحياة الأُخرى

والجواب ان يقال ان من مقتضى حقيقة التجديف كراهة الخيرية الالهية كما مرَّ في ف ١ و٣ · والذين في جهنم لن تزال اراداتهم الفاسدة معرضةً عن عدل الله فهم يحبون مايعاقبون عليهِ و يريدون ان يستعملوه لو قدروا ويكرهون العقوبات المنزلة بهم من اجل هذه الخطايا ولكنهم يتألمون من الخطايا التى ارتكبوها لا لانهم يكرهونها بل لانهم يعاقبون عليها · فكراهتهم اذن للعدل الالهي عَلَى هذا النحو تجديفٌ باطنٌ بالقلب · ويحتمل ان يجدفوا عَلَى الله بافواههم ايضاً بعد القيامة كما يعظمهُ القديسون ايضاً بافواههم

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الناس يُمسكون في الحياة الحاضرة عن التجديف خوفاً من العقوبات التي يظنون انهم ينجون منها واما الهالكون في جهنم فلا يرجون النجاة من عقوباتهم وليأسهم يندفعون الى كل ما تلقنهم اياه اراداتهم الفاسدة

وعلى الثاني بان استحقاق الثواب والعقاب خاصٌ بحال الطريق ولهذا فما يفعله المسافرون من الخير يستحق ثواباً وما يفعلونه من الشر يستحق عقاباً واما ما يفعله السعداء من الخير فلا يستحق ثواباً ولكنه من قبيل جزاء سعادتهم وكذلك ما يفعله الهالكون من الشر لا يستحق عقاباً ولكنهُ من قبيل عقاب هلاكهم

وعلى الثالث بان كل من يموت وعليه خطيئة مميتةٌ تبقى معه الارادة الكارهة العدل الالهي من وجهٍ وبهذا الاعتبار يمكن ان يقع منه تجديف

المبحث الرابع عشر

في التجديف على الروح القدس — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر بالخصوص في التجديف على الروح القدس والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليه هل هو نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد — ٢ في انواع هذه الخطيئة — ٣ هل هي غير مغتفرة — ٤ هل يمكن لانسانٍ ان يخطأ الى الروح القدس منذ البدء قبل اقترانهِ خطايا اخرى

الفصل الاول

في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس ليست نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ فان الخطيئة الى الروح القدس هي خطيئة التجديف كما في متى ١٢ · وليست كل خطيئة صادرة عن سوء قصدٍ تجديفاً · فقد تُرتكب اجناس اخرى كثيرة من الخطايا عن سوء قصد · فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ

٢ وايضاً ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد قسيمةٌ للخطيئة الصادرة عن جهل وللخطيئة الصادرة عن ضعف · والخطيئة الى الروح القدس قسيمةٌ للخطيئة الى ابن الانسان كما في متى ١٢ · فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ لان الاشياء التي مقابلاتها متغايرة متغايرة

٣ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس جنسٌ من اجناس الخطيئة يُجعل له انواعٌ معيَّنة · والخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ ليست جنساً خاصاً من اجناس الخطيئة بل هي حالٌ او ظرفٌ عامٌ يمكن حصوله لجميع اجناس الخطايا · فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ

لكن يعارض ذلك قول المعلم في الاحكام ٢ تم ٤٣ انما يخطأُ الى الروح القدس من يروق له الشر لذاتهِ · وهذا هو الخطأ عن سوء قصدٍ · فيظهر اذن

ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ هي نفس الخطيئة الى الروح القدس

والجواب ان يقال قد اختلف في الخطيئة الى الروح القدس او التجديف عليهِ على ثلاثة اقوال فالايمة المتقدمون وهم اثاناسيوس وايلاريوس وامبروسيوس وايرونيموس وكيرلس قالوا انما يُخطأ الى الروح القدس متى جُدِّف عليه صريحاً بشيءٍ ما سواءٌ اعتُبِر اسم الروح القدس من حيث دلالته على الذات التي تصدق على الثالوث كلهِ لان كل اقنوم منه روحٌ وقدوس او من حيث دلالته على اقنوم واحدٍ في الثالوث وبهذا الاعتبار جُعِل في متى ١٢ التجديف على الروح القدس قسيماً للتجديف على ابن البشر فان من الافعال ما كان المسيح يفعله بالطبيعة البشرية كالاكل والشرب ونظائرهما ومنها ما كان يفعلهُ بالطبيعة الالهية كاخراج الشياطين وبعث الموتى وما اشبه ذلك مما كان يفعله بقوة لاهوتهِ وبفعل الروح القدس الذي كان ممتلئاً منهُ في ناسوتهِ. وقد جدَّف اليهود اولاً على ابن البشر بقولهم عنهُ انهُ «اكولٌ شريبٌ للخمر ومحبٌ للعشارين» كما في متى ١١: ١٩ ثم جدفوا بعد ذلك على الروح القدس باسنادهم الى رئيس الشياطين تلك الاعمال التي كان يعملها بقوة لاهوتهِ وبفعل الروح القدس ولهذا يقال انهم جدفوا على الروح القدس — اما اوغسطينوس فقد قال في كتاب كلام الرب ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليهِ هو رفض التوبة نهائياً اي متى اقام الانسان على الخطيئة المميتة الى الموت وهذا لا يحدث بكلمة الفم فقط بل بكلمة القلب والعمل ايضاً وليس بكلمةٍ واحدة بل بكلمات كثيرة. وهذا الكلام بهذا الاعتبار يقال انه تجديف على الروح القدس لمنافاتهِ مغفرة الخطايا لانها تحصل بالروح القدس الذي هو محبة الآب والابن. ولم يقل الرب ذلك لليهود كانهم خطئوا الى الروح القدس لانهم حينئذٍ لم يكونوا قد رفضوا التوبة بتاتاً بل حذرهم من ان يؤدي بهم كلامهم هذا الى

ان يخطأ وا الى الروح القدس وعَلى هذا يجب ان يحمل مـا ورد في مرقس ٣ حيث بعد ان قيل من جدف عَلى الروح القدس الآية قال الانجيلي «لانهم كانوا يقولون ان فيهِ روحاً نجساً» — وقد ذهب غيرهم الى خلاف ذلك فقالوا انما يُخطأُ الى الروح القدس او يجدَّف عليهِ متى خُطِئَ الى الصفة المخصوصة بـه وهي الخيرية التي يُخَصُّ بهـا كما يُخَصُّ الآب بالقدرة والابن بالحكمة وبناءً عَلى هذا يقولون انهُ يُخطـأُ الى الآب متى خُطِئَ عن ضعف والى الابن متى خُطِئَ عن جهلٍ والى الروح القدس متى خُطِئَ عن سوء قصدٍ اي عن ايثارٍ للشر كما مرَّ بيانه في اول الثاني مب ٧٨ ف ١ و٣ وهذا يحدث على نحوين اولاً عن ميل الملكة الفاسدة التي يعبَّر عنها بسوء القصد وليس الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار هو نفس الخطأ الى الروح القدس وثانيـاً من حيث يُنبَذ ويزال احتقاراً ما كان يمكن ان يمنع من ايثار الخطيئة كما يُزال الرجاء باليأس والخوف بالاغترار واشباه ذلك على ما سيأتي قريباً . وجميع هذه الاشياء التي تمنع من ايثار الخطيئة هي آثار الروح القدس فينا ولهذا كان الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار خطأً الى الروح القدس

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان الاقرار بالايمان لا يقوم باعلان الفم فقط بل باعلان العمل ايضاً كذلك التجديف على الروح القـدس يجوز ان يكون بالفم وبالقلب وبالعمل

وعلى الثاني بان التجديف على الروح القدس هو باعتبار القول الثـالث قسيم للتجديف على ابن البشر من حيث ان ابن البشر هو ابن الله ايضـاً اي « قوة الله وحكمته » كما في ١ كور ١ : ٢٤ . وبهذا الاعتبار تكون الخطيئة الى ابن البشر هي الخطيئة الصادرة عن جهلٍ او عن ضعفٍ

وعلى الثالث بان الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ باعتبار صدورها عن

ميل الملكة ليست خطيئة مخصوصة بل حالاً من الاحوال العامة للخطيئة واما باعتبار صدورها عن احتقارٍ خاص لأثر الروح القدس فينا فهي خطيئة مخصوصة · والخطيئة الى الروح القدس هي ايضاً بهذا الاعتبار جنس خاص للخطيئة — وكذلك هي ايضاً باعتبار القول الاول · واما باعتبار القول الثاني فليست جنساً خاصاً للخطيئة لان رفض التوبة بتاتاً يجوز ان يكون حالاً لكل جنسٍ من اجناس الخطيئة

الفصل الثاني

هل ينبغي ان يجعل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا ينبغي ان يُجعَل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع اي اليأس والاغترار وعدم التوبة والاصرار ومقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الاخوية وهي التي اوردها المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٤٣ · فان انكار العدل الالهي او الرحمة الالهية كفرٌ · واليأس تنكر بهِ الرحمة الالهية والاغترار ينكر بهِ العدل الالهي · فلأن يكون كلاهما من انواع الكفر اولى من ان يكونا من انواع الخطيئة الى الروح القدس

٢ وايضاً يظهر ان عدم التوبة ينظر الى الخطيئة الماضية والاصرار ينظر الى الخطيئة المستقبلة · والمضي والاستقبال لا يتغاير بهما نوع الفضيلة او الرذيلة فان نفس الايمان الذي بهِ نعتقد ان المسيح ولد اعتقد بهِ الاقدمون انهُ سيولد · فليس ينبغي اذن ان يجعل الاصرار وعدم التوبة نوعين للخطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان « النعمة والحق بيسوع المسيح حصلا » كما في يو ١ : ١٧ فيظهر اذن ان مقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الاخوية هما بالتجديف على ابن البشر اخص منهما بالتجديف على الروح القدس

٣ وايضاً قال برنردوس في كتاب التفسيح والوصايا ف ١١ « ان نبذ الطاعة مقاومةٌ للروح القدس » وقال الشارح ايضاً في اح ١٠ : ١٦ « التوبة الغير المخلصة تجديف عَلَى الروح القدس » ويظهر ايضاً ان الانشقاق مقاومةٌ بلا توسطٍ للروح القدس الذي به تحصل وحدة الكنيسة · ومن ذلك يظهر ان ما ذكر من انواع الخطيئة الى الروح القدس غير وافٍ

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في كتاب الايمان الى بطرس ان الذين ييأسون من مغفرة الخطايا او يغترون برحمة الله من غير استحقاقٍ لها يخطأون الى الروح القدس وقال ايضاً في انكيريديون « من قضى آخر يوم من حياته وهو مصرٌّ بفكرهِ فقد خطئَ الى الروح القدس » وقال ايضاً في كتاب كلام الرب ان عدم التوبة خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب خطبة الرب في الجبل ان محاربة الاخوة بنيران الحسد خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب المعمودية الواحدة « من ازدرى الحق فهو اما يسيء بذلك الى الاخوة الذين اوحي اليهم الحق او يكفر بنعمة الله الذي يرشد الكنيسة بالهامه » وهكذا يظهر انهُ يخطأ الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان اذا اعتبرت الخطيئة الى الروح القدس بحسب القول الثالث صح ان تُجعَل لها الانواع المتقدمة وهي تتمايز بحسب ازالة او احتقار ما يمكن ان يمنع الانسان عن ايثار الخطيئة وهذا يكون اما من جهة قضاء الله او من جهة مواهبهِ او من جهة نفس الخطيئة فان الانسان ينصرف عن ايثار الخطيئة باعتبار القضاء الالهي الذي يجمع بين العدل والرحمة وبالرجاء الذي يحصل عن اعتبار الرحمة التي تغتفر الخطايا وتثيب على الخير وهو يُزال باليأس ثم بالخوف الذي يحصل عن اعتبار العدل الالهي الذي يعاقب عَلَى الخطايا وهذا يُزال بالاغترار اي متى اغترَّ الانسان بانهُ ينال المجد من دون استحقاقٍ والمغفرة

من دون توبةٍ — اما مواهب الله التي بها نتصرف عن الخطيئة فهي ثنتان احداهما معرفة الحق التي يقابلها مقاومة الحق المعروف اي ان يقاوم الانسان ما يُعرَف من حق الايمان ليتسع له مجال الخطيئة والاخرى معونة النعمة الباطنة التي يقابلها حسد النعمة الاخوية اي ان يحسد الانسان لا شخص اخيهِ فقط بل نعمة الله التي تزداد انتشاراً في العالم ايضاً — اما من جهة الخطيئة فالانسان يمكن ان ينصرف عن الخطيئة بامرين احدهما ما في فعل الخطيئة من اختلال النظام والقباحة فان ملاحظة الانسان ذلك تدعوه عادةً الى التوبة عن خطيئته ويقابل ذلك عدم التوبة لا من حيث يراد بهِ الاقامة عَلَى الخطيئة الى الموت كما تقدم (والاَّ لم يكن خطيئة مخصوصة بل حالاً من احوال الخطيئة) بل من حيث يراد بهِ عزم الخاطئ عَلَى ان لا يتوب · والثاني خساسة الخير الذي يلتمسه الانسان في الخطيئة وقصر مدته كقوله في رو ٦ : ٢١ «اي ثمر حصل لكم من تلك الامور التي تستحيون منها الآن» فان اعتبار ذلك يدعو الانسان عادةً الى عدم ثبات ارادته في الخطيئة وهذا يُزَال بالاصرار وذلك متى وطد الانسان عزمه عَلَى التشبث بالخطيئة · وقد اشير الى هذين الامرين في ارميا ٨ : ٦ حيث قيل عن الاول «ليس من ندم على خطيئتهِ قائلاً ماذا صنعتُ» وعن الثاني «كل واحدٍ انقلب الى مسعاه كفرسٍ يندفع الى القتال»

اذاً اجيب عَلَى الاول بان خطيئة اليأس او الاغترار لا تقوم بعدم اعتقاد عدل الله او رحمتهِ بل باحتقارها

وعلى الثاني بان الاصرار وعدم التوبة لا يتغايران بحسب المضي والاستقبال فقط بل بحسب حقائق صورية تختلف باختلاف اعتبار ما يمكن اعتباره في الخطيئة كما تقدم

وعَلَى الثالث بان المسيح قد آتى النعمة والحق بمواهب الروح القدس التي

اولى الناس اياها

وعلى الرابع بان نبذ الطاعة يرجع الى الاصرار وعدم اخلاص التوبة يرجع الى عدم التوبة والانشقاق يرجع الى حسد النعمة الاخوية التي بها تتحد اعضاء الكنيسة

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي غير مغتفرة

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس مغتفرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب «لا ينبغي اليأس من خلاص احدٍ ما دام حلم الرب يدعو الى التوبة» ولو كان شيءٌ من الخطايا غير مغتفر لوجب اليأس من خلاص بعض الخطأة · فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

٢ وايضاً لا تغتفر خطيئة الا بطريق شفاء النفس من الله «وليس يتعذر شفاء مرضٍ على الطبيب القدير على كل شيءٍ» كما قيل في شرح قوله في مز ١٠٢ : ٣ «الذي يشفي جميع امراضك» فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

٣ وايضاً ان الاختيار يتعلق بالخير وبالشر · وما دام الانسان في حال الطريق يمكن ان ينحط عن كل فضيلةٍ فان الملاك ايضاً سقط من السماء وعليهِ قوله في ايوب ٤ «في ملائكته وجد نقيصةً فكيف الذين يأوون بيوتاً من طين» فكذلك اذن يمكن للانسان ان يرجع عن كل خطيئةٍ الى حال البر· فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢ : ٣٢ «من قال كلمةً على الروح القدس فلا يغفر لهُ لا في هذا الدهر ولا في الآتي» وقول اوغسطينوس في

كتاب خطبة الرب في الجبل « ان هذه الخطيئة هي من شدة القباحة بحيث يتعذر معها التواضع للصلوة »

والجواب ان يقال ان الخطيئة الى الروح القدس يقال لها غير مغتفرة على انحاء مختلفة باختلاف المراد بها فعلى انها رفض التوبة بتةً يقال لها غير مغتفرة بمعنى انها لا تُغتفَر البتة لان الخطيئة المميتة التي يقيم عليها الانسان الى الموت لعدم اغتفارها في هذه الحياة بالتوبة لا تغتفر في الحياة المستقبلة ايضاً · اما على القولين الآخرين فيقال لها غير مغتفرة ليس لانها لا تغتفر البتة بل لانها تستحق من نفسها ان لا تُغتفَر وذلك باعتبارين —اولاً باعتبار العقاب فان من يخطأ عن جهلٍ او ضعف يستحق عقاباً اخف واما من يخطا عن سوء قصدٍ فليس لهُ عذرٌ يخفف عقابهُ · وكذلك من كان يجدف على ابن البشر قبل اظهار لاهوته كان يمكن عذره بسبب ضعف الجسد الذي كان يعاينهُ فيه فكان لذلك يستحق عقاباً اخف واما من كان يجدف على نفس اللاهوت باسناده اعمال الروح القدس الى الشيطان فلم يكن لهُ عذرٌ يوجب تخفيف عقابهِ ولهذا قال فم الذهب في تفسيره قول متى في خط ٤١ ان هذه الخطيئة لا تغتفر لليهود لا في هذا الدهر ولا في الآتي فقد عوقبوا عليها في هذه الحياة من الرومانيين وفي الحيوة المستقبلة بعذاب جهنم كما ان اتاناسيوس أيضاً قد اورد لذلك مثال آبائهم فانهم خاصموا اولاً موسى لقلة الماء والخبز وقد احتمل الرب ذلك منهم لانهُ كان لهم في ضعف الجسد عذرٌ ولكنهم بعد ذلك اقترفوا خطيئة اجسم اذ اسندوا فضل الله عليهم باخراجه اياهم من مصر الى الصنم بقولهم في خر ٣٢ : ٤ « هذه آلهتك يا اسرائيل التي اخرجتك من ارض مصر » فكأنهم جدفوا بذلك على الروح القدس ولهذا عاجلهم الرب بالعقاب فسقط منهم في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل وانذرهم بالعقاب في المستقبل بقولهِ

« وفي يوم انتقامي افتقد خطيئتهم هذه » — وثانياً باعتبار الذنب كما يقال لداء انهُ عياء من طبعهِ متى كان يزيل ما يمكن معالجته بهِ كما لو ازال قوة الطبيعة او احدث أنفةً من الطعام والدواء وان كان الله قادراً ايضاً ان يشفي من مثل هذا الداء . وعلى هذا النحو يقال للخطيئة الى الروح القدس انها غير مغتفرة من طبعها من حيث تنفي ما بهِ تُغفر الخطايا الا انهُ لا يُسدُّ بذلك سبيل المغفرة والشفاء على قدرة الله ورحمتهِ التي يُشفى بها احياناً مثل هؤلاء شفاء روحياً بما يشبهُ ان يكون معجزة

اذاً اجيب على الاول بانهُ انما لا ينبغي اليأس في هذه الحيوة من خلاص احدٍ باعتبار قدرة الله ورحمته واما باعتبار حال الخطيئة فيقال لبعض انهم ابناء الكفر كما في افسس ٢:٢

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض ينهض باعتبار قدرة الله لا باعتبار حال الخطيئة

وعلى الثالث بان الاختيار يقبل دائماً في هذه الحياة التغير والانقلاب الا انه قد يرفض احياناً ما يمكن ان ينقلب بهِ الى الخير باعتباره في نفسه فتكون الخطيئة من جهتهِ غير مغتفرة وان كان الله قادراً ان يغفرها

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان يتقدم ذلك خطايا أُخرى

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الانسان لا يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان يتقدم ذلك خطايا اخرى فان الترتيب الطبيعي يقتضي ان ينتقل الانسان من حال النقصان الى حال الكمال وهذا ظاهرٌ في الصلحاء كقوله في ام ٤ : ١٨ « اما سبيل الصديقين فكالنور المتلألئ الذي يزداد

ويتدرج الى قائم النهار » والكامل في الشرور هو الشر الاعظم كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٥ . فاذاً لكون الخطيئة الى الروح القدس هي اعظم الخطايا يظهر ان الانسان يتأدى اليها بخطايا اخرى اصغر

٢ وايضاً ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد او عن ايثار وهذا لا يستطيعهُ الانسان بغتةً قبل ان يكون قد خطئ مراراً متعددة فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ اذا استطاع الانسان ان يفعل افعالاً جائرة فليس يستطيع مع ذلك ان يفعل بغتةً فعل الجائر اي عن ايثار . فيظهر اذن انهُ لا يمكن ان يُخطأ الى الروح القدس الا بعد خطايا اخرى

٣ وايضاً ان التوبة وعدم التوبة يتعلقان بواحدٍ بعينهِ . والتوبة لا تتعلق الا بالخطايا الماضية . فكذلك ايضاً عدم التوبة الذي هو نوعٌ من الخطيئة الى الروح القدس . فلا بد اذن ان تكون الخطيئة الى الروح القدس مسبوقةً بخطايا اخرى

لكن يعارض ذلك انهُ « هينٌ في عيني الرب ان يغني المسكين بغتةً » كما قيل في سي ١١ : ٢٣ فبعكس ذلك اذن يمكن لانسانٍ ان يُساق بغتةً باغراء الشيطان الخبيث الى اعظم الخطايا وهي الخطيئة الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد على احد الاقوال كما مرَّ في ف ١ والخطأ عن سوء قصدٍ يقع على نحوين كما مرَّ هناك اولاً بميل الملكة وهذا ليس في الحقيقة خطأً الى الروح القدس ولا يقع في الاول بل لا بد ان يتقدمهُ افعالٌ من الخطايا يحصل عنها ملكةٌ تُحدِث ميلاً الى الخطأ وثانياً باعراض الانسان احتقاراً عما يصرفهُ عن الخطيئة وهذا هو في الحقيقة الخطأ الى الروح القدس كما مرَّ هناك وهو يكون في الغالب مسبوقاً بخطايا اخرى فقد قيل في ام ١٨ : ٣« اذا بلغ المنافق قعر الخطايا حصل عنده

الازدراء » ومع ذلك فقد يحدث ان يخطأ خاطئ في اول فعل من افعال الخطيئة الى الروح القدس بالازدراء اما لما له من مطلق الاختيار اولاستعدادات كثيرة سابقة فيهِ او لدافع شديد يدفعه الى الشر مع ضعف ميله الى الخير ولهذا لا يكاد يمكن ان يحدث للرجال الكاملين ان يخطأوا بغتةً في اول الامر الى الروح القدس وعليهِ قول اريجانوس في كتاب المبادىء ١ ف٣« لا اعتقد ان واحداً ممن بلغوا الدرجة العليا والكاملة يتلاشى او يسقط بغتةً بل لا بدان يسقط تدريجاً »وكذا يقال ايضاً اذا اريد بالخطيئة الى الروح القدس التجديف الصريح عليهِ فان هذا التجديف الذي عليه كلام المسيح يصدر دائماً عن ازدراء خبيث .

اما اذا اريد بها رفض التوبة بتاتاً كما ذهب اوغسطينوس فلا اشكال فيهِ لاقتضاء حقيقتها حينئذٍ الاقامة عَلَى الخطايا الى منتهى الحياة

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الخير والشر يُنتقَل فيهما عَلَى الاغلب من حال النقصان الى حال الكمال من حيث يتدرج الانسان اما في الخير او في الشر ومع ذلك لا يمتنع في كليهما ان يبتدىء واحدٌ من اعلى ما يبتدىء منهُ الآخر وهكذا ما يبتدىء منهُ واحدٌ في الخير والشر يجوز ان يكون في جنسهِ كاملاً وان كان ناقصاً باعتبار درجات انتقال الانسان المتدرج الى الاحسن او الاقبح

وعَلَى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على الخطيئة الصادرة عن سوء قصدٍ متى كان صدورها عن ميل الملكة

وعَلَى الثالث بانه اذا اريد بعدم التوبة الاقامة على الخطيئة الى المنتهى كما قال اوغسطينوس فظاهرٌ ان عدم التوبة لا بد ان يكون مسبوقاً بخطايا كالتوبة اما اذا اريد بهِ ملكة عدم التوبة التي باعتبارها يُجعَل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس فظاهرٌ انهُ يجوز ان يكون قبل الخطايا ايضاً لجواز

ان يكون من لم يخطأ قط عازماً ان يتوب او ان لا يتوب لو خطئ

المبحث الخامس عشر

في عمى العقل وبلادة الحس — وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في الرذائل المقابلة للعلم والفهم واذ قد تقدم لنا النظر في الجهل المقابل للعلم عند كلامنا عَلَى علل الخطايا فينبغي ان ننظر هنا في عمى العقل و بلادة الحس المتقابلين لموهبة الفهم والبحث في ذلك يدور عَلَى ثلاث مسائل — ١ في ان عمى العقل هل هو خطيئة — ٢ في ان بلادة الحس هل هي خطيئة مغايرة لعمى العقل — ٣ في ان هاتين الرذيلتين هل تحدثان عن الخطايا البدنية

الفصل الاول

في ان عمى العقل هل هو خطيئة

يُتخطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان عمى العقل ليس خطيئة فان ما يُعذَر بهِ الانسان عَلَى الخطيئة ليس خطيئة في ما يظهر · وهو يُعذَر بالعمى عَلَى الخطيئة فقد قيل في يو ٩: ٤١ « لو كنتم عمياناً لما كانت لكم خطيئة » فليس عمى العقل اذن خطيئة

٢ وايضاً ان العقاب غير الذنب · وعمى العقل عقابٌ كما يظهر من قوله في اش ٦ : ١٠ « أعمِ قلب هذا الشعب » اذ لو لم يكن عقاباً لما فعله الله لكونهِ شراً · فليس اذن خطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي ارادية كما قال اوغسطينس في كتاب الدين الحق · وليس عمى العقل ارادياً فقد قال اوغسطينس في اعترافاتهِ ك ١٠ « الجميع يحبون ان يعرفوا الحق الساطع » وقيل في جا ١١ : ٧ « النور بهيج والاعين تلتذ بنظر الشمس » فليس عمى العقل اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٣١ جعل عمى العقل

في جملة الرذائل الناشئة عن الفجور

والجواب ان يقال كما ان العمى الجسماني هو عدم ما هو مبدأٌ للبصر الجسماني كذلك عمى العقل ايضاً هو عدم ما هو مبدأٌ للبصر العقلي ولهذا البصر مبادىء ثلاثة — اولها نور العقل الطبيعي وهذا لاقتضاء نوع النفس الناطقة اياه لا تخلو النفس عنهُ اصلاً الا انهُ قد يحول احياناً دون فعله عوائق من قبل القوى السافلة التي يفتقر العقل الانساني اليها في ادراكه كما هو ظاهرٌ في المجانين والنزقين عَلَى ما اسلفنا في ق ١ مب ٨٤ ف ٧ و٨ — والثاني نورٌ حاصلٌ بالملكة مضافٌ الى نور العقل الحاصل بالفطرة وهذا النور ربما خلت النفس عنه احياناً وخلوها عنه هو العمى الذي هو عقابٌ من حيث ان انطفاء نور النعمة يُعتبر عقاباً وعليه قوله في حك ٢ : ٢١ عن بعض الناس « شرهم اعماهم » — والثالث مبدأٌ معقول يدرك بهِ الانسان غيرهُ · وفي قدرة العقل الانساني ان يلتفت اولا يلتفت الى هذا المبدإ المعقول ولعدم التفاته اليهِ سببان احدهما ان تنصرف ارادة الانسان من تلقاء نفسها عن ملاحظتهِ كقوله في مز ٣٥ : ٤ « ابى التبصر في احسان العمل » والثاني اشتغال العقل بامورٍ أُخر احب اليه تصرفهُ عن ملاحظة هذا المبدإ كقوله في مز ٥٧ : ٩ « هبطت عليهم النار (اي نار الشهوة) فلم يروا الشمس » وعمي العقل باعتبار كليهما خطيئةٌ

اذاً اجيب على الاول بان العمى الذي به يُعذَر الانسان على الخطيئة هو الذي يحصل عن نقص طبيعي في من يتعذر عليهِ النظر

وعَلَى الثاني بان هذا الاعتراض يرد عَلَى العمى الثاني الذى هو عقابٌ

وعَلَى الثالث بان ادراك الحق محبوب بالذات لكل انسانٍ ولكنهُ قد يكون مكروهاً لبعض الناس بالعرض اي من حيث يعوق الانسان عن امور

اخرى احب اليهِ

الفصل الثاني

في ان بلادة الحس هل هي مغايرة لعمى العقل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان بلادة الحس ليست مغايرة لعمى العقل فان ضد الواحد واحدٌ · وموهبة الفهم يقابلها البلادة كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ويقابلها ايضاً عمى العقل من حيث ان الفهم يراد بهِ مبدأٌ للبصر · فبلادة الحس اذن هي نفس عمى العقل

٢ وايضاً ان غريغوريوس عند كلامه على البلادة في ادبياته ك ٣١ يسميها بلادة الحس في التعقل ويظهر ان ليس بلادة الحس في التعقل شيئاً سوى ضعف التعقل وهذا يرجع الى عمى العقل · فبلادة الحس اذن هي نفس عمى العقل

٣ وايضاً اذا كان بينهما فرقٌ فانما هو في ما يظهر من حيث ان عمى العقل اراديٌ كما مرَّ في الفصل الآنف وبلادة الحس طبيعية · والنقص الطبيعي ليس خطيئة فيلزم ان لا تكون بلادة الحس خطيئة وهذا خلاف ما قاله غريغوريوس في الموضع المتقدم حيث جعلها في جملة الرذائل الناشئة عن الشره

لكن يعارض ذلك ان للعلل المختلفة معلولاتٍ مختلفة · وقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ان بلادة العقل تنشأ عن الشره وعمى العقل ينشأ عن الفجور · فهما اذن رذيلتان متغايرتان

والجواب ان يقال ان البليد يقابل الذكي الحاد الفؤَاد ويقال لشيء حادٌ من حيث يقوى على نفوذ شيء آخر فاذاً انما يقال لشيء بليد من حيث هو غليظٌ لا يقوى على نفوذ شيء آخر · ويقال للحس الجسماني على وجه التشبيه انهُ ينفذ

الوسط من حيث يدرك موضوعه عن بعدٍ او من حيث يقوى علَى ادراك دخائل الشيء كأنما هو ينفذها فاذاً يوصف بحدة الحس في الجسمانيات من يقوى على ادراك محسوسٍ عن بعدٍ اما بالنظر او بالسمع او بالشم وبعكس ذلك يوصف ببلادة الحس من لا يدرك الا المحسوسات العظيمة وعن قربٍ — وعلى مثال الحس الجسماني يوجد ايضاً حسٌ عقلي وهو الذي يدرك « الاوائل والاواخر » كما في كتاب الاخلاق ٦ كما يدرك الحس المحسوسات علَى انها مبادىء المعرفة ٠ وهذا الحس العقلي ليس يدرك موضوعه بواسطة بعدٍ جسماني بل بوسائط اخرى كما يدرك ماهية الشيء بخاصته والعلة بمعلولاتها فاذاً انما يوصف بحدة الحس العقلي من اذا ادرك خاصة شيء او معلولاته ادرك في الحال طبيعتهُ ومن يبلغ نظره الى دقائق احوال الشيء وانما يوصف بالبلادة العقلية من لا يقوى على ادراك الحق في شيء الا بعد بيان امورٍ كثيرة له ومع هذا فهو ايضاً لا يقدر ان يبلغ الى ان ينظر نظراً كاملاً في كل ما هو من حقيقة الشيء

اذا تمهد ذلك فبلادة الحس العقلي تدل على ضعفٍ في العقل من جهة نظرهِ في الخيرات الروحية وعمى العقل يدل علَى عدم معرفته اياها بالمرة وكلاهما مقابلٌ لموهبة الفهم التي بها يدرك الانسان الخيرات الروحية وينفذ بتدقيقه دخائلها والبلادة خطيئة كعمى العقل من حيث هي ارادية كما يظهر في من يأنف من تدقيق النظر في الروحيات او يتقاعد عنهُ لانشغاله بالجسديات ٠

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثالث

في ان عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان عمى العقل وبلادة الحس لا يحدثان عن الرذائل البدنية فان اوغسطينوس بعد ان قال في كتاب مناجاة النفس « اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار » اصلح ذلك في كتاب الاصلاح بقوله « قد يجاب بان كثيرين من غير الاطهار ايضاً يعرفون كثيراً من الحق » واخص ما يتدنس به الناس الرذائل البدنية · فاذاً ليس يحدث عمى العقل وبلادة الحس عن الرذائل البدنية

٢ وايضاً ان عمى العقل وبلادة الحس نقص في الجزء العقلي من النفس والرذائل البدنية من قبيل الفساد في البدن · وليس للبدن فعل في النفس بل بالعكس · فالرذائل البدنية اذن لا تحدث عمى العقل وبلادة الحس

٣ وايضاً ان انفعال الشيء من الاقرب اشد من انفعاله من الابعد · والرذائل الروحية اقرب الى العقل من الرذائل البدنية · فلأن يكون اذن عمى العقل وبلادة الحس صادرين عن الرذائل الروحية اولى من ان يكونا صادرين عن الرذائل البدنية

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس قال في ادبياته ك ٣١ ان بلادة الحس العقلي صادرة عن الشره وعمى العقل صادر عن الفجور

والجواب ان يقال ان كمال الفعل العقلي في الانسان قائم بتجرده عن اشباح المحسوسات فكلما ازداد عقل الانسان تجرداً عن هذه الاشباح ازداد قوة على ملاحظة المعقولات وترتيب جميع المحسوسات وقد قال انكساغوراس ايضاً ان العقل لا يقدر ان يأمر ما لم يكن بسيطاً والفاعل لا يقدر ان يحرك المادة ما لم يكن اعلى منها · ومن البين ان اللذة تصرف الفكر الى الاشياء التي

يستلذها الانسان فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ان كل واحدٍ يفعل ما يستلذه على غاية ما ينبغي واما ما يضاد ذلك فاما لا يفعله البتة او يفعله بضعفٍ . والشره والفجور من الرذائل البدنية يتعلقان بلذات اللمس اي بلذات الطعام والوقاع التي هي اقوى جميع اللذات البدنية ولهذا كانا اعظم ما ينصرف به الانسان الى الامور الجسدية فيضعف فعله في المعقولات والفجور اعظم في ذلك من الشره لان لذة الوقاع اقوى من لذة الطعام ولهذا كان الفجور يحدث عمى العقل الذي يكاد ينفي بالكلية ادراك الخيرات الروحية والشره يحدث بلادة الحس التي تضعف ادراك الانسان لهذه المعقولات وبعكس ذلك ما يقابلهما من الفضائل وهو الامساك والعفة فانهما اعظم ما يؤهب الانسان لكمال الفعل العقلي وعليه قوله في دانيال ١ : ١٧ « واعطى الله هؤلاء الفتيان (اي ذوي الامساك والقناعة) معرفةً وحذقاً في كل كتابٍ وحكمةٍ »

اذاً اجيب على الاول بانهُ وان كان بعض الذين استولت عليهم الرذائل البدنية يقدرون احياناً ان يدققوا النظر في بعض ما يتعلق بالمعقولات بسبب جودة عقلهم الطبيعي او جودة ملكتهم فلا بد مع ذلك ان ينصرف فكرهم في الغالب عن تدقيق النظر في تلك الامور بسبب اللذات البدنية ولهذا يقدر الدنسون ان يعرفوا بعض الحق ولكن دنسهم يعوقهم عن ذلك

وعَلَى الثاني بانهِ ليس المراد بفعل البدن في الجزء العقلي انهُ يفسده بل انه يحول دون فعله عَلَى الوجه المتقدم

وعلى الثالث بان الرذائل البدنية كلما كانت ابعد عن العقل كانت اصرف لفكره الى ما هو ابعد . فهي اذن اعوق للعقل عن النظر والتامل

المبحث السادس عشر

في وصايا الايمان والعلم والفهم — وفيه فصلان

. ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بما تقدم والبحث فيها يدور على مسئلتين — ١ في الوصايا المتعلقة بالايمان — ٢ في الوصايا المتعلقة بموهبتي العلم والفهم

الفصل الاول

في ان الناموس العتيق هل وجب ان يُرسَم فيهِ وصايا تتعلق بالايمان

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الناموس العتيق قد وجب ان يُرسَم فيهِ وصايا تتعلق بالايمان اذ انما يُوصَى بما هو واجبٌ وضروري · واشد ضرورةً للانسان ان يؤمن كقوله في عبر ١١ : ٦ « بغير ايمان لا يستطيع احدٌ ان يرضي الله » · فقد وجب اذن غاية الوجوب رسم وصايا تتعلق بالايمان

٢ وايضاً ان العهد الجديد مندرجٌ في العهد العتيق اندراج المرموز اليه في الصورة الرمزية كما مرَّ في اول الثاني مب ١٠٧ ف ٣ · وفي العهد الجديد اوامر صريحة تتعلق بالايمان كقوله في يو ١٤ : ١ « آمنوا بالله وآمنوا بي » · فيظهر اذن انهُ قد وجب ان يرد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلةٍ والنهي عما يقابلها من الرذائل في حكمٍ واحدٍ · وقد ورد في الناموس العتيق وصايا كثيرة تنهى عن الكفر كقوله في خر ٢٠ : ٣ « لا يكن لك آلهةٌ اخرى تجاهي » وقد نهوا في تث ١٣ عن سماع كلام المتنبئ اورائي الحلم الذي يحاول ان يزيغهم عن الايمان بالله · فقد وجب اذن ان يُجعَل في الناموس العتيق ايضاً وصايا تتعلق بالايمان

٤ وايضاً ان الاقرار باللسان فعلٌ من افعال الايمان كما مرَّ في مب ٣ ف ١ · وفي الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وباذاعتهِ فقد أُمروا في خر ١٢ : ٢٦ و٢٧ ان يوضحوا وجه الرسم الفصحي لمن يسألهم عنهُ

من ابنائهم · وأُمر ايضاً في تث ١٣ بقتل من ينشر تعليماً منافياً للايمان · فقد وجب اذن ان يكون في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

٥ وايضاً ان الناموس العتيق يشتمل عَلَى جميع اسفار العهد العتيق بدليل قول الرب في يو ١٥ :٢٥ انهُ كُتِب في الناموس « انهم ابغضوني بلا سبب » مع ان ذلك كُتِبَ في مز ٣٤ : ١٩ · وقد قيل في سي ٢ : ٨ « ايها المتقون للرب آمنوا به » فقد كان ينبغي اذن ان يُجعَل في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

لكن يعارض ذلك ان الرسول سمَّى في رو ٣ : ٢٧ الناموس العتيق ناموس الاعمال وجعله قسيماً لناموس الايمان · فلم يكن ينبغي اذن ان يُرسَم في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

والجواب ان يقال ان رئيساً لا يفرض شريعةً الا عَلَى مرؤوسيه فوصايا كل شريعة اذن تقتضي سبق خضوع من يتلقاها للشارع · واول ما يخضع الانسان لله بالايمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانهُ كائن » فوصايا الناموس اذن تقتضي ان تكون مسبوقةً بالايمان ولهذا قُدِم ما كان من الايمان عَلَى وصايا الناموس في خر ٢٠ حيث قيل « انا الرب الهك الذي اخرجتك من ارض مصر » وفي تث ٦ حيث قيل « اسمع يا اسرائيل الرب الهك واحدٌ » ثم شرع بعد ذلك حالاً في ايراد الوصايا الا انهُ اذ كان الايمان يشتمل عَلَى امورٍ كثيرة ترجع الي الايمان بوجود الله الذي هو اول العقائد الايمانية واهمها كما مرَّ في مب ١ ف ٧ فمتى تقدم الايمان بالله الذي بهِ يخضع العقل البشري لله جاز ان تُفرَض بعده وصايا تتعلق بعقائد اخرى ايمانية فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا « هذه هي وصيتي » انهُ قد فرض علينا امور كثيرة تتعلق بالايمان الا انهُ لم يكن ينبغي في الناموس العتيق ان

يباح للشعب باسرار الايمان ولهذا بعد تقدير وجود الايمان بالله الواحد لم يُجعل فيهِ وصايا تتعلق بالامور الايمانية

اذًا اجيب عَلَى الاول بان الايمان ضروري لكونهِ مبدأ الحياة الروحية ولهذا ينبغي ان يتقدم تلقي الشريعة

وعَلَى الثاني بان الرب قدَّر في هذه الاية ايضاً تقدم شيءٍ من الايمان وهو الايمان بالهٍ واحد بقوله آمنوا بالله وأمر بشيءٍ منهُ وهو الايمان بالتجسد الذي بهِ صار الله والانسان واحداً وهذا البيان للايمان مختصٌ بايمان العهد الجديد ولهذا عقب ذلك بقوله « وآمنوا بي »

وعَلَى الثالث بان الوصايا الناهية تتعلق بالخطايا التي تفسد الفضيلة · والفضيلة تفسد بالنقصانات الجزئية كما مرَّ في مب ١٠ ف ٥ · ولهذا بعد ان قدّر حصول الايمان بالهٍ واحد وجب ان تُرسَم في الناموس العتيق وصايا ناهية لنهي الناس عن هذه النقصانات الجزئية التي ربما احدثت فساداً في الايمان

وعَلَى الرابع بان الاقرار بالايمان او تعليمه يقتضي ايضاً تقدم خضوع الانسان لله بالايمان ولهذا كان رسم الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وبتعليمهِ أَولى من رسمهِ وصايا تتعلق بنفس الايمان

وعلى الخامس بان هذه الآية ايضاً يقدَّر فيها تقدم الايمان بوجود الله ولهذا قُدِّم فيها قوله « ايها المتقون لله » مما لا يصح ان يقال عَلَى تقدير عدم الايمان · واما قوله بعد ذلك « آمنوا به » فينبغي حمله عَلَى امورٍ ايمانية خاصة ولا سيما ما وعد الله به من يطيعه ولهذا عقب ذلك بقولهِ « فلا يضيع اجركم »

الفصل الثاني

في ان ما ورد في الناموس العتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم هل هو مطابقٌ للصواب

يُتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما ورد في الناموس العتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب فان العلم والفهم من قبيل المعرفة · والمعرفة متقدمة على الفعل ومدبرة لهُ · فينبغي اذن ان تكون الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم متقدمة على الوصايا المتعلقة بالفعل · ووصايا الناموس الأُولى هي الوصايا العشر · فيظهر اذن انهُ كان من الواجب ان يُجعَل في جملة الوصايا العشر وصايا تتعلق بالعلم والفهم

٢ وايضاً ان التعلم متقدمٌ على التعليم فان الانسان يتعلم من غيره قبل ان يعلم غيره · وقد ورد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالتعليم امراً كقولهِ في تث ٤ : ٩ «علمها بنيك وبني بنيك» ونهياً كقولهِ في تث٤ : ٢«لا تزيدوا كلمةً عَلَى ما آمركم بهِ ولا تنقصوا منه» فيظهر اذن انهُ كان ينبغي ان يُجعَل فيه وصايا توجب عَلَى الناس التعلم

٣ وايضاً يظهر ان الكاهن احوج الى العلم والفهم من الملك فقد قيل في ملاخي ٢ : ٧ «ان شفتي الكاهن تحفظان العلم ومن فيهِ يطلبون الشريعة» وفي هوشع ٤ : ٦ «بما انك رذلت العلم فانا ارذلك فلا تكون لي كاهناً» · وقد أُمر الملك ان يتعلم العلم كما يظهر من تث١٧ : ١٨—١٩ · فقد كان اذن ينبغي بالأَولى ان يؤْمر الكهنة في الناموس ان يتعلموا الشريعة

٤ وايضاً ان تدبر ما يرجع الى العلم والفهم يتعذر في حال النوم · فليس من الصواب اذن ما أُمر به في تث٦ : ٧ بقولهِ« تدبرها اذا جلست في بيتك واذا مشيت عَلَى الطريق واذا نمت واذا قمت » · فما ورد اذن في الناموس العتيق

من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦« اذا سمع الامم بهذه الرسوم يقولون هوذا شعب حكيمٌ فهيمٌ»

والجواب ان يقال يجوز ان يُعتبَر في العلم والفهم ثلاثة امور التلقي والممارسة والحفظ — اما تلقي العلم او الفهم فيحصل بالتعليم والتعلم وقد امر الناموس بكليهما فقد قيل في تث ٦ : ٦ « لتكن هذه الكلمات التي انا آمرك بها في قلبك » وهذا يرجع الى التعلم فان من شأن المتعلم ان يقبل بقلبهِ على ما يُلقَى اليه اما قوله بعد ذلك « وكررها على بنيك » فيرجع الى التعليم — واما ممارسة العلم او الفهم فهو تدبرٌ ما يُعلَم او يُفهَم والى هذا اشار هناك بقوله بعد ذلك: تدبرها اذا جلست في بيتك الآية — واما الحفظ فيحصل بالتذكر والى هذا اشار بقوله بعد ذلك « واعقدها علامةً على يدك ولتكن عصائب بين عينيك واكتبها على عضائد بيتك وعلى ابوابه » وقد اراد بكل ذلك طول تذكر الوصايا . فان ما يُعرَض دائماً على حواسنا اما باللمس كالاشياء التي نمسكها باليد واما بالنظر كالاشياء التي نقوم دائماً نصب اعين عقلنا او التي نحتاج ان نكثر من اتيانها كباب البيت لا يمكن ان تزول من ذاكرتنا وقد صرح بذلك باجلى بيان بقوله في تث ٤ : ٩ « كيلا تنسى الكلام التي رأتهُ عيناك ولا يزول من قلبك كل ايام حياتك » — وقد توفرت ايضاً هذه الوصايا في التعليم الانجيلي والرسولي من العهد الجديد

اذاً اجيب على الاول بانهُ قيل في تث ٤ : ٦ « هذه هي حكمتكم وفهمكم لدى عيون الامم » وهذا يؤذن بان علم المؤمنين بالله وفهمهم قائم بوصايا الناموس ومن ثمه وجب اولاً ان تُفرَض هذه الوصايا على الناس ثم ان يُكلَّفوا علمها او فهمها فلم يجب اذن ان تُجعَل الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم في جملة الوصايا

العشر التي هي الوصايا الأُولى

وعلى الثاني بانه قد ورد ايضاً في الناموس وصايا تتعلق بالتعلم كما تقدم الا ان الوصايا المتعلقة بالتعليم اصرح منها لان التعليم يختص بالكبار الذين هم مسئولون عن اعمالهم لخضوعهم للناموس بغير توسط وعليهم ينبغي ان تُفرَض وصايا الناموس والتعلم يختص بالصغار الذين ينبغي ان يتلقوا وصايا الناموس بواسطة الكبار

وعلى الثالث بان علم الناموس هو من شدة الملازمة لخطة الكاهن بحيث لا يتصور وجوب القيام باعباء هذه الخطة دون ان يتصور معهُ ايضاً وجوب العلم بالناموس ولهذا لم يكن من حاجةٍ الى رسم وصايا خاصة تتعلق بتثقيف الكهنة اما تعليم ناموس الله فليس في هذه الدرجة من الملازمة للخطة الملكية لان الملك يُنصَب فوق الشعب في الامور الزمنية ولهذا أَمرَ الملك بوجه الخصوص ان يتلقى علم الناموس من الكهنة

وعلى الرابع بانهُ ليس المراد بتلك الوصية الناموسية ان يتدبر الانسان ناموس الله وهونائم بل ان يتدبرهُ حين ذهابهِ للنوم لان ذلك يُحدِث ايضاً في الناس حال نومهم خيالات افضل من حيث ان الحركات تنتقل من المستيقظين الى النائمين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق . و كذلك ليس المراد بوجوب تدبر الانسان الناموس في كل فعلٍ من افعالهِ ان يتفكر دائماً بالفعل في الناموس بل ان يفعل كل ما يفعله على مقتضى الناموس

المبحث السابع عشر

في الرجاء — وفيهِ ثمانية فصول

بعد ان نظرنا في الايمان ينبغي ان ننظر في الرجاء واولاً في نفس الرجاء وثانياً في موهبة الخوف وثالثاً في ما يقابل ذلك من الرذائل ورابعاً في الوصايا المتعلقة بذلك . فالاول يُبحَث فيهِ اولاً عن نفس الرجاء وثانياً عن محلهِ . اما الاول فالبحث فيهِ يدور على ثماني مسائل — ١ في ان الرجاء هل هو فضيلةٌ — ٢ في ان موضوعه هل هو السعادة الابدية — ٣ هل يمكن لانسانٍ ان يرجو لآخر السعادة الابدية بفضيلة الرجاء — ٤ هل يجوز لانسان ان يتوكل عَلَى انسان — ٥ في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية — ٦ في مغايرته لسائر الفضائل اللاهوتية — ٧ في نسبتهِ الى الايمان — ٨ في نسبتهِ الى المحبة

الفصل الاول

في ان الرجاء هل هو فضيلةٌ

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس بفضيلةٍ . فان الفضيلة لا يصرفها احدٌ الى الشر كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ . وقد ينصرف الرجاء الى الشر لان لانفعال الرجاء وسطاً وطرفين كغيره من الانفعالات . فليس الرجاء اذن فضيلةً

٢ وايضاً لا تحصل فضيلةٌ بالاستحقاق لان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا كما قال اوغسطينوس . والرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦ . فليس اذن فضيلةً

٣ وايضاً ان الفضيلة استعداد في الكامل كما في الطبيعيات ك٧ . والرجاء استعدادٌ في الناقص اي في من ليس بحاصلٍ عَلَى ما يرجوه . فليس اذن فضيلةً

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس قال في ادبياته ك١ ان المراد بنات ايوب الثلاث الدلالة على هذه الفضائل الثلاث وهي الايمان والرجاء والمحبة .

فالرجاء اذن فضيلة

والجواب ان يقال ان فضيلة كل شيءٍ هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله جميلاً كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ فاذاً حيثما وُجد فعل انساني جميل وجب ان يوجد فضيلة انسانية يُسنَد اليها . وجميع المقيسات والمتقدرات انما يُعتَبر منها جميلاً ما كان مطابقاً لقاعدتهِ كما نصف بالجميل من الثياب ما لم يكن زائداً على المقدار المعيَّن له ولا ناقصاً عنهُ . وقد اسلفنا في اول الثاني مب ٧١ ف ٦ ان للافعال الانسانية مقياسين احدهما قريبٌ ومجانس وهو العقل والثاني عالٍ ومجاوز وهو الله فكل فعلٍ انساني مطابقٍ للعقل او لله فهو جميلٌ . وفعل الرجاء الذي عليهِ كلامنا مطابق لله لان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كما اسلفنا في اول الثاني مب ٤٠ ف ١ عند كلامنا على انفعال الرجاء . وانما يكون شيءٌ ممكناً لنا على نحوين بانفسنا و بغيرنا عَلَى ما في كتاب الاخلاق ٣ فمن حيث نرجو شيئاً ممكناً لنا بالمعونة الالهية يكون رجاؤنا مطابقاً لله لاستناده عَلَى معونته وبذلك يتضح ان الرجاء فضيلة لانه يجعل فعل الانسان جميلاً ومطابقاً للقاعدة المقتضاة

اذاً اجيب على الاول بان وسط الفضيلة يُعتَبر في الانفعالات بحسب مطابقتهِ للعقل المستقيم وبهذا ايضاً تقوم حقيقة الفضيلة فاذاً جمال الفضيلة في الرجاء ايضاً يُعتَبر من حيث ان الانسان يطابق برجائهِ القاعدة المقتضاة وهي الله ولهذا لا يمكن لاحد ان يصرف الرجاء المطابق لله الى الشر كما لا يمكن لاحدٍ ان يصرف الى الشر الفضيلة الخلقية المطابقة للعقل لان مجرد هذه المطابقة صرفٌ للفضيلة الى الخير . ومع ذلك فالرجاء الذي عليهِ كلامنا هنا ليس انفعالاً بل ملكةٌ عقلية كما سيأتي بيانه في المبحث التالى ف ١

وعَلَى الثاني بانهُ يقال ان الرجاء يحصل بالاستحقاق باعتبار الشيء المرجو

من حيث ان راجياً يرجو ان يدرك السعادة بالنعمة والاستحقاق او باعتبار فعل الرجاء الكامل بالمحبة واما ملكة الرجاء التي بها تُرجى السعادة فلا تحصل بالاستحقاق بل بمجرد النعمة

وعلى الثالث بان الذي يرجو ناقصٌ باعتبار ما يرجو نيله اذ لم يحصل عليه بعدُ ولكنه كامل باعتبار ما حصل عنده من مطابقته للقاعدة المقتضاة وهي الله الذي يستند الى معونته

الفصل الثاني

في ان السعادة الابدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة الابدية ليست الموضوع الخاص للرجاء فان الانسان لا يرجو ما يجاوز كل حركاتِهِ النفسية اذ ان فعل الرجاء حركةٌ نفسية · والسعادة الابدية مجاوزة لجميع حركات النفس الانسانية فقد قال الرسول في ١ كور ٢ : ٩ انها لم تخطر على قلب بشر · فهي ليست اذن الموضوع الخاص للرجاء

٢ وايضاً ان الالتماس معبِّرٌ عن الرجاء فقد قيل في مز ٣٦ : ٥ « اكشف طريقك للرب وارجهُ وهو يفعل » ويسوغ للانسان ان يلتمس من الله لا السعادة الابدية فقط بل ما في هذه الحيوة ايضاً من الخيرات الروحية والزمنية والنجاة ايضاً من الشرور التي لا محل لها في السعادة الابدية كما يظهر من الصلوة الربية في متى ٦ · فليست اذن السعادة الابدية هي الموضوع الخاص للرجاء

٣ وايضاً ان موضوع الرجاء شاقٌ · وهنالك امور كثيرةٌ شاقة بالنسبة الى الانسان غير السعادة الابدية · فليست السعادة الابدية اذن هي الموضوع الخاص للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٦ : ١٩ « لنا الرجاء الداخل (اي

المُدخِل) الى داخل الحجاب » اي الى السعادة السماوية على ما فسره الشارح هناك · فموضوع الرجاء اذن هو السعادة الابدية

والجواب ان يقال ان الرجاء الذي عليهِ كلامنا مطابق لله لاستناده في ادراك الخير المرجو على معونته كما مرَّ في الفصل الآنف · والمعلول ينبغي ان يكون معادلاً لعلتهِ ولهذا كان الخير الذي ينبغي ان نرجوه حقيقةً واولياً من الله هو الخير الغير المتناهي المعادل لقدرة الله المساعد اذ ليس يؤدي الى الخير الغير المتناهي سوى القدرة الغير المتناهية · وهذا الخير هو الحياة الابدية القائمة بالتمتع بنفس الله اذ ليس ينبغي ان يُرجى منه تعالى شيءٌ اقل من نفسه لان خيريته التي بها يؤتي الخليقة الخيرات ليست اقل من ذاتهِ ولهذا كان الموضوع الخاص والأول للرجاء هو السعادة الابدية

اذاً اجيب على الاول بان السعادة الابدية لا تخطر على قلب بشرٍ على نحوٍ كامل اي بحيث يقدر الانسان المسافر ان يعرف انها ما هي واي شيء هي الا انهُ يمكن ان يتصورها الانسان من حيث اشتراكها في حقيقة الخير الكامل وبهذا الاعتبار تسمو اليها حركة الرجاء وهذا ما اراده الرسول بقوله ان الرجاء يدخل الى داخل الحجاب لان ما نرجوه لا يزال الى الآن محتجباً عنا

وعلى الثاني بانهُ لا ينبغي ان نلتمس من الله ايَّ خيرٍ آخر الا بالنسبة الى السعادة الابدية ولهذا كان الرجاء يتعلق اصالةً بالسعادة الابدية واما غيرها مما يُلتمس من الله فيتعلق بهِ تبعاً بالنسبة اليها كما ان الايمان ايضاً يتعلق اصالةً بالله وتبعاً بما له نسبةٌ الى الله على ما مرَّ في مب ١ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان الذي يسعى وراء شيء عظيم يستصغر كل ما هو ادون منهُ ولهذا فالانسان الذي يرجو السعادة الابدية لا يستصعب شيئاً آخر بالنسبة الى هذا الرجاء · واما بالنسبة الى قوة الراجي فيجوز ان يستصعب

شيئاً آخر وبهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق بهِ الرجاء بالنسبة الى موضوعهِ الاصيل

الفصل الثالث

هل يقدر احد ان يرجو السعادة الابدية لغيره

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان واحداً يقدر ان يرجو السعادة الابدية لغيره فقد قال الرسول في فيلبي ١ : ٦ « اني لواثقٌ بان الذي ابتدأ فيكم العمل الصالح يتمه الى يوم المسيح يسوع » . والاتمام الذي سيكون في ذلك اليوم هو السعادة الابدية . فيقدر اذن واحدٌ ان يرجو السعادة الابدية لغيره

٢ وايضاً ما نلتمسهُ من الله نرجو ان نناله منهُ . ونحن نلتمس من الله ان يبلغ غيرنا السعادة الابدية كقوله في يع ٥ : ١٦ « صلوا بعضكم لاجل بعضٍ لكي تخلصوا » فنحن نقدر اذن ان نرجو لغيرنا السعادة الابدية

٣ وايضاً ان الرجاء واليأس يتعلقان بواحدٍ بعينهِ . ويقدر واحدٌ ان ييأس من ادراك آخر السعادة الابدية والاَّ لكان عبثاً قول اوغسطينوس في كتاب كلام الرب « لا ينبغي اليأس من احدٍ ما دام حياً » فيمكن اذن لانسانٍ ان يرجو لغيره الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في انكيريديون « ليس يتعلق الرجاء الا بالاشياء المختصة بمن يرجوها »

والجواب ان يقال ان الرجاء يتعلق بشيءٍ عَلَى نحوين اولاً بالاطلاق وهو عَلَى هذا النحو انما يتعلق بالخير الشاق المختص بالمرتجي فقط وثانياً بناء عَلَى وجود شيءٍ آخر سابق وهو على هذا النحو يجوز ان يتعلق ايضاً بما يختص بغير المرتجي ولبيان ذلك ينبغي ان يُعلَم ان الفرق بين الحب والرجاء ان الحب يدل عَلَى اتصال

بين المحب والمحبوب والرجاء يدل على حركةٍ او انبساطٍ في الشوق نحو خيرٍ شاقٍ · والاتصال يحصل بين متغايرين ولهذا كان الحب يتعلق اصالةً بالغير الذي يتصل بهِ المحب بالمحبة منزلاً اياه منزلة نفسه · واما الحركة فتتوجه دائمًا نحو المنتهى الخاص المعادل للمتحرك ولهذا كان الرجاء يتعلق اصالةً بالخير المختص بالمرتجي لا بالخير المختص بالغير الا انهُ بناءً عَلَى اتصال انسان سابقًا بغيره بالمحبة يمكن له ان يشتهي ويرجو شيئاً لغيره كما يشتهيه ويرجوه لنفسه وبهذا الاعتبار يمكن لانسانٍ ان يرجو الحياة الابدية لغيره من حيث هو متصل به بالمحبة · وكما ان فضيلة المحبة التي بها يحب انسانٌ الله ونفسهُ والقريب واحدة بعينها كذلك فضيلة الرجاء التي بها يرجو انسانٌ شيئاً لنفسهِ ولغيره واحدةٌ بعينها

وبذلك يتضح الجواب عَلَى الاعتراضات

الفصلُ الرابع

هل يجوز لانسانٍ ان يتوكل على انسان

يتخطى الي الرابع بان يقال : يظهر انهُ يجوز لانسانٍ ان يتوكل عَلَى انسان فان موضوع الرجاء هو السعادة الابدية · ونحن نستعين على ادراك السعادة بشفاعة القديسين فقد قال غريغوريوس في محاوراتهِ ك ١ « ان صلوات القديسين تساعد على الانتخاب · فيجوز اذن التوكل على انسان

٢ وايضاً لو كان لا يجوز التوكل عَلَى الانسان لما وجب ان يذم احدٌ بعدم امكان التوكل عليه · وهذا يُذَمّ به بعض الناس كقوله في ار ٩:٤« ليحذر كل واحدٍ من قريبهِ ولا يتكل عَلَى احدٍ من اخوتهِ » فيجوز اذن التوكل عَلَى انسانٍ

٣ وايضاً ان الالتماس معبرٌ عن الرجاء كما مرَّ في ف ٢ · ويجوز ان يلتمس

انسانٌ شيئاً من انسان · فيجوز اذن ان يتوكل على انسانٍ

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٧: ٥« ماعونٌ الانسان الذي يتوكل على انسانٍ »

والجواب ان يقال ان الرجاء ينظر الى امرين كما في اول الثاني مب ٤٠ ف ٧ ومب ٧٣ ف ١ وهما الخير الذي يقصد ادراكهُ والمعونة التي بها يُدرك ذلك الخير فالخير الذي يُرجَى ادراكهُ يتضمن حقيقة العلة الغائية والمعونة التي بها يُرجَى ادراك ذلك الخير تتضمن حقيقة العلة الفاعلة وفي جنس كلتا العلتين يوجد اوليٌ وثانويٌ فان الغاية الاولية هي الغاية القصوى والغاية الثانوية هي الخير المؤدي الى الغاية وكذلك العلة الفاعلة الاولية هي الفاعل الاول والعلة الفاعلة الثانوية هي الفاعل الثانوي الآلي · والرجاء ينظر الى السعادة الابدية عَلَى انها الغاية القصوى والى المعونة الالهية على انها الفاعل الاول المحرك الى السعادة فكما لا يجوز ان يرجى من دون السعادة خيرٌ على انهُ الغاية القصوى بل عَلَى انه مؤدٍ الى غاية السعادة فقط كذلك لا يجوز التوكل عَلَى انسان او مخلوق على انهُ العلة الاولى المحركة الى السعادة بل عَلَى انهُ فاعل ثانوي آليٌ يستعان به عَلَى ادراك بعض الخيرات المؤدية الى السعادة · وبهذا الاعتبار نلتجيء الى القديسين ونلتمس بعض امور من الناس ويُذَمُّ اولئك الذين لا يمكن الاتكال عَلَى مساعدتهم وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الخامس

في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس فضيلة لاهوتية فان الفضيلة اللاهوتية هي التي موضوعها الله · وليس موضوع الرجاء الله وحده بل سائر الخيرات التي نرجوها من الله ايضاً · فليس الرجاء اذن فضيلة لاهوتية

٢ وايضاً ان الفضيلة اللاهوتية ليست وسطاً بين رذيلتين كما مرَّ في اول

الثاني مب ٦٤ ف ٤ · والرجاء وسط بين الاغترار واليأس · فليس اذن فضيلة لاهوتية

٣ وايضاً ان التوقع من قبيل الاناءة التي هي نوع من الشجاعة · ولان الرجاء توقع يظهر انهُ ليس فضيلة لاهوتية بل خلقية

٤ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الامور الشاقة · وتوجه النفس الى الامور الشاقة من قبيل كبر النفس الذي هو فضيلة خلقية · فالرجاء اذن فضيلة خلقية لا لاهوتية

لكن يعارض ذلك انهُ في ١ كور ١٣: ١٥ جعل الرجاء مع الايمان والمحبة اللذين هما فضيلتان لاهوتيتان في جملة واحدة

والجواب ان يقال لما كان الجنس ينقسم بالفصول النوعية كان لا بد لتعيين الفصل الذي يندرج تحتهُ الرجاء من اعتبار ما به يحصل له حقيقة الفضيلة وقد مرَّ في ف ١ ان حقيقة الفضيلة تحصل له بمطابقة المقدار الاعلى للافعال البشرية من حيث هو العلة الاولى الفاعلة التي يستند الى معونتها ومن حيث هو العلة الاخيرة الغائية التي يتوقع السعادة بالتمتع بها · ومن ذلك يتبين ان الموضوع الاصيل للرجاء من حيث هو فضيلة هو الله · ولما كانت حقيقة الفضيلة اللاهوتية تقوم بكون الله هو موضوعها كما اسلفنا في اول الثاني مب ٦٢ ف ١ كان من البين ان الرجاء فضيلةٌ لاهوتية

اذاً اجيب على الاول بان كل ما يتوقع الرجاء ادراكه من دون الله فهو يرجوه بالنسبة الى الله من حيث هو الغاية القصوى ومن حيث هو العلة الاولى الفاعلة كما مر في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان الوسط يعتبر في المتقدرات والمقيسات بحسب المطابقة للمقدار او المقياس · فبالزيادة على المقدار يحصل الافراط وبالنقصان عنه يحصل

التفريط واما نفس المقدار او المقياس فلا يعتبر فيهِ وسط وطرفان. وموضوع الفضيلة الخلقية الخاص الذي تتعلق به هو ما يتقدر بالعقل فيناسبها بالذات ان تكون وسطاً من جهة موضوعها الخاص واما موضوع الفضيلة اللاهوتية الخاص الذي تتعلق بهِ فهو نفس المقدار الاول الذي لا يتقدر بغيره فلا يناسبها بالذات و باعتبار موضوعها الخاص ان تكون وسطاً بل يجوز ان يناسبها ذلك بالعرض باعتبار ما يؤدي الى موضوعها المقصود بالذات كما لا يجوز ان يكون في الايمان وسط وطرفان من جهة استناده الى الحق الاول الذي يمتنع الافراط في الاستناد اليهِ بل يجوز ان يكون فيهِ ذلك من جهة العقائد الايمانية كتوسط حق واحد بين باطلين . وكذلك الرجاء ليس فيه وسط وطرفان من جهة موضوعه المقصود بالذات لامتناع الافراط في الاعتماد على المعونة الالهية واما من جهة ما يثق المرتجي بادراكه فيجوز ان يكون فيه ذلك لجواز ان يغتر بما فوق مقداره او ييأس مما هو على نسبة مقداره

وعلى الثالث بان التوقع المأخوذ في حد الرجاء لا يراد بهِ الدلالة على تمهل كالتوقع الذي من قبيل الاناءة بل انما يراد به الدلالة على النسبة الى المعونة الالهية بقطع النظر عن المهلة في الشيء المرجو اوعدمها

وعلى الرابع بان كبر النفس يتوجه نحو الامور الشاقة راجياً ما هو مقدور له فهو يتعلق خصوصاً بفعل امور عظام . واما الرجاء من حيث هو فضيلة لاهوتية فيتعلق بالامور الشاقة التي تُدرك بمعونة الغير كما مر في ف ١

الفصل السادس

في ان الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية فالملكات انما تتغاير بتغاير موضوعاتها كما مر في اول الثاني

مب ٥٤ ف ٢ . وللرجاء ولسائر الفضائل الالهية موضوعٌ واحدٌ بعينه . فهو اذن ليس مغايرًا لسائر الفضائل اللاهوتية

٢ وايضاً ان قانون الايمان الذي فيه نعترف بالايمان يقال فيهِ « اتوقع قيامة الموتى وحياة الدهر الآتي » وتوقع السعادة المستقبلة هو الى الرجاء كما مر في ف ٢ . فليس الرجاء اذن مغايرًا للايمان

٣ وايضاً ان الانسان يتوجه بالرجاء نحو الله . وهذا الى المحبة خاصةً . فليس الرجاء اذن مغايرًا للمحبة

لكن يعارض ذلك انهُ حيث ليس تغايرٌ فليس هناك عدد . والرجاء يجعل في عدد الفضائل اللاهوتية فقد قال غريغوريوس في ادبياتهِ ك ١ ان هذه الفضائل ثلاث الايمان والرجاء والمحبة . فالرجاء اذن فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية

والجواب ان يقال ان فضيلة يقال لها لاهوتية من حيث ان موضوعها الذي تتعلق بهِ هو الله . والتعلق بشيءٍ يكون لامرين لذاتهِ او للتأدي به الى آخر فالمحبة تعلق الانسان بالله لذاتهِ اذ تصل عقل الانسان بالله بعاطفة الحب . والرجاء والايمان يعلقان الانسان بالله على انهُ مبدأٌ يصدر الينا عنه بعض الاشياء وما يصدر الينا عنه تعالى هو معرفة الحق وتحصيل الخيرية الكاملة . فالايمان يعلق الانسان بالله من حيث هو لنا مبدأ معرفة الحق لاعتقادنا صدق ما يقوله الله لنا والرجاء يعلقه بالله من حيث هو لنا مبدأ الخيرية الكاملة اي من حيث نستند بالرجاء في ادراك السعادة الى المعونة الالهية

اذًا اجيب على الاول بان الله انما هو موضوع هذه الفضائل باعتبارات مختلفة كما تقدم ويكفي لتغاير الملكات تغاير الاعتبار في الموضوع كما مر في الموضع المشار اليه

وعلى الثاني بان التوقع لم يذكر في قانون الايمان لكونه فعلاً خاصاً للايمان

بل من حيث ان فعل الرجاء يقتضي تقدم الايمان كما سيأْتي قريباً في الفصل التالي وعلى هذا فافعال الرجاء انما هي مظهرة لافعال الايمان

وعلى الثالث بان الرجاء يوجه صاحبهُ نحو الله من حيث هو خيرٌ غائيٌّ يُبتغى ادراكهُ ومن حيث هو عون فعال تُبتغى مساعدته لنا · واما المحبة فهي بالخصوص توجه صاحبها نحو الله بربطها عاطفة الانسان بالله حتى لا يحيا الانسان لنفسهِ بل لله

الفصل السابع
في ان الرجاء هل يتقدم الايمان

يتخطى الى السابع بان يقال: يظهر ان الرجاء يتقدم الايمان فقد قال الشارح في تفسير قوله في مز ٣٦ : ٣ : توكل على الرب واصنع الخير :« الرجاء هو مدخل الايمان وبدء الخلاص » والخلاص يحصل بالايمان الذي به نتبرر · فالرجاء اذن يتقدم الايمان

٢ وايضاً ما يؤْخذ في حد شيء يجب ان يكون متقدماً عليهِ واظهر منهُ· والرجاء يوخذ في حد الايمان كما يظهر من قوله في عبر ١١ : ١ « الايمان هو جوهر المرجوات » فالرجاء اذن متقدم على الايمان

٣ وايضاً ان الرجاء يتقدم الفعل الذي يستحق ثواباً فقد قال الرسول في ١ كور ٩ : ١٠ « ينبغي للحارث ان يحرث على رجاء الاستغلال »وفعل الايمان يستحق ثواباً · فالرجاء اذن يتقدم الايمان

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول متى ١ : ٢ ابراهيم ولد اسحق « اي الايمان ولد الرجاء »

والجواب ان يقال ان الايمان متقدم بالاطلاق على الرجاء فان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن فلا بد اذن

لارتجاء انسان شيئاً ان يعرف ان موضوع رجائهِ ممكن · وموضوع الرجاء هو السعادة الابدية باعتبار والمعونة الالهية باعتبارٍ آخر كما يتضح مما مرَّ في ف ٢ و٤ وكلاهما نعرفهُ بالايمان الذي به نعلم انا نقدر ان نبلغ الحيوة الابدية وان الله مستعدٌ لان يعيننا عَلَى ذلك كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليهِ ان يؤمن بانهُ كائنٌ وانه يثيب الذين يبتغونهُ » وبذلك يتبين ان الايمان يتقدم الرجاء

اذًا اجيب على الاول بان المراد بكون الرجاء هو مدخل الايمان اي ما يُؤمَن بهِ « انهُ بالرجاء يُدخَل لمعاينة ما يُؤمَن به » كما قال الشارح بعد ذلك هناك — او يقال ان المراد بذلك ان الانسان يدخل بالرجاء الى الرسوخ والاستكمال في الايمان

وعَلَى الثاني بان الشيء المرجو انما أُخذ في حد الايمان لان موضوع الايمان الخاص غير ظاهرٍ في نفسهِ فوجب ان يشار اليهِ بشيء من لواحق الايمان على سبيل التعريف بغير الذاتيات

وعلى الثالث بانهُ ليس يجب تقدم الرجاء عَلَى كل فعلٍ يستحق ثواباً بل يكفي ان يكون مصاحباً او لاحقاً له

الفصل الثامن

في ان المحبة هل هي متقدمة على الرجاء

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان المحبة متقدمة على الرجاء فقد قال امبروسيوس في تفسيره قول لو ١٧ : ٦ لو كان لكم ايمان مثل حبة الخردل الآية « الايمان مصدر المحبة والمحبة مصدر الرجاء » والايمان متقدم على المحبة· فالمحبة اذن متقدمة على الرجاء

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ « ان الحركات والاميال

الصالحة تصدر عن المحبة المقدسة » والارتجاء من حيث هو فعل الرجاء هو حركة نفسية صالحة . فهو اذن صادرٌ عن المحبة

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦ «الرجاء يصدر عن الاستحقاق الذي لا يتقدم المرجوّ فقط بل الرجاء الذي تتقدمهُ المحبة بالطبع ايضاً » فالمحبة اذن متقدمة عَلى الرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ١ : ٥ « غاية الوصية المحبة من قلبٍ طاهرٍ وضميرٍ صالحٍ » وقد فسر الشارح الضمير الصالح هنا بالرجاء . فالرجاء اذن متقدمٌ عَلى المحبة

والجواب ان يقال ان الترتيب على ضربين احدهما ما كان بطريقة التكون والهيولى والناقص فيه متقدمٌ على الكامل والثاني ترتيب الكمال والصورة والكامل فيه متقدمٌ طبعاً على الناقص فالرجاء باعتبار الترتيب الاول متقدم عَلى المحبة و بيانه ان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن الحب كما مرّ في اول الثاني مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨ ف ٦ ج ٢ عند كلامنا على الانفعالات . والحب منه كاملٌ ومنهُ ناقص فالكامل ما به يُحَبُّ محبوبٌ لذاتهِ بان يريد لهُ المحب الخير كما يحب الانسان صديقه والناقص ما بهِ يحب محبٌ شيئاً لا لذاتهِ بل ليحصل ذلك الخير المحبوب لنفس المحب كما يحب الانسان الشيء الذي يشتهيهِ فحب الله بالحب الاول يختص بفضيلة المحبة التي بها يتعلق الانسان بالله لذاتهِ واما الرجاء فمن قبيل الحب الثاني لان من يرجو شيئاً يقصد ان يناله لنفسه ولهذا اذا اعتبر ترتيب التكون فالرجاء متقدم على المحبة فكما ان ترك الانسان الخطيئة خوفاً من عقاب الله يؤدي به الى محبته تعالى كما قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى كذلك الرجاء يؤدي به الى المحبة من حيث ان رجاء الثواب من الله يدفعهُ الى محبته تعالى وحفظ وصاياه . واما باعتبار ترتيب

الكمال فالمحبة متقدمة طبعاً على الرجاء ولهذا متى شُفعَ الرجاء بالمحبة ازداد كمالاً لان اعظم ما يكون رجاؤنا في الاصدقاء وهذا ما اراده امبروسيوس بقوله ان المحبة هي مصدر الرجاء .

ومن ذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن حبٍ ما اي عن الحب الذي بهِ يُحَبُّ ما يُتوقَّع من الخير الا انهُ ليس كل رجاء يصدر عن المحبة بل انما يصدر عنها حركة الرجاء الكامل اي الذي بهِ يرجو الانسان الخير من الله المحبوب كما يُرجَى من الصديق

وعلى الثالث بان كلام المعلم عَلَى الرجاء الكامل الذي يتقدمهُ طبعاً المحبة وما يترتب عليها من استحقاق الثواب

المبحث الثامن عشر

في محل الرجاء — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الرجاء وفي ذلك اربع مسائل — ١ في ان الارادة هل هي محل فضيلة الرجاء — ٢ هل يوجد الرجاء في السعداء — ٣ هل يوجد في الهالكين — ٤ هل هو يقينيٌ عند المسافرين

الفصل الاول

في ان الارادة هل هي محل الرجاء

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محل الرجاء فان موضوع الرجاء هو الخير الشاق كما مرَّ . وليس الشاق موضوعاً للارادة بل موضوعاً للغضبية . فليس محل الرجاء اذن الارادة بل الغضبية

٢ وايضاً ما يكفي له واحدٌ فلا حاجة فيهِ الى آخر . وكمال قوة الارادة تكفي له المحبة التي هي غاية في الكمال بين الفضائل . فليست الارادة اذن

محل الرجاء

٣ وايضاً يمتنع وجود قوة واحدة بعينها في فعلين معاً كامتناع ادراك العقل اموراً كثيرة معاً · ويجوز اجتماع فعل الرجاء وفعل المحبة معاً · فاذاً لما كان فعل المحبة مختصاً بالارادة كما هو ظاهر لم يكن فعل الرجاء مختصاً بها فلم تكن الارادة اذن محل الرجاء

لكن يعارض ذلك ان النفس ليس لها سبيل الى الله الا بالذهن الذي يشمل الذاكرة والفهم والارادة كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٤ · والرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله ولما لم يكن محله لا الذاكرة ولا الفهم لاختصاصهما بالقوة الادراكية بقي ان يكون محله الارادة

والجواب ان يقال ان الملكات تدرك بالافعال كما مرَّ في ق ١ مب ٨٧ ف ٢ · وفعل الرجاء حركة للجزء الشوقي لان موضوعه هو الخير · ولما كان في الانسان نوعان من الشوق وهما الشوق الحسي الذي ينقسم الى غضبية وشهوانية والشوق العقلي الذي يقال له ارادة كما مرَّ في ق ١ مب ٨٠ ف ٢ ومب ٨٢ ف ٥ كانت تلك الحركات التي يصاحبها في الشوق الادنى انفعال لا يصاحبها في الشوق الاعلى انفعال كما يظهر مما اسلفناه في ق ١ مب ٨٢ ف ٥ ج ١ وفي اول الثاني مب ٢٢ ف ٣ج ٣ · وفعل فضيلة الرجاء يمتنع ان يكون الى الشوق الحسي لان الخير الذي هو موضوعها المقصود بالذات ليس خيراً محسوساً بل هو الخير الالهي ولهذا كان محل الرجاء هو الشوق الاعلى الذي هو الارادة لا الشوق الادنى الذي اليه ترجع الغضبية

اذاً اجيب على الاول بان موضوع الغضبية هو الشاق المحسوس وموضوع فضيلة الرجاء هو الشاق المعقول او هو بالاحرى الشاق الفائق العقل

وعلى الثاني بان المحبة تكفي لاستكمال الارادة في فعلها الواحد الذي هو الحب

فكان لا بد من فضيلة اخرى تستكمل بها في فعلها الآخر الذي هو الارتجاء

وعلى الثالث بان لكلٍ من حركة الرجاء وحركة المحبة نسبة الى الأخرى كما يتبين بما مرَّ في المبحث الآنف ف ٨ فلا يمتنع اجتماع كلتيهما في قوةٍ واحدة كما لا يمتنع ان يدرك العقل في وقتٍ واحدٍ اموراً كثيرة متناسبة بينها كما مرَّ في ق ١ مب ٥٨ ف ٢ ومب ٨٥ ف ٤

الفصل الثاني

في ان السعداء هل يوجد عندهم رجاء

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انهُ يوجد عند السعداء رجاء فان المسيح كان فائزاً بكمال السعادة منذ ابتداء الحبل به · وهو كان عنده رجاء فقد قيل بلسانه في مز ٣٠ : ١ « عليك اتكلتُ يا رب » على ما فسره الشارح · فيجوز اذن ان يكون عند السعداء رجاء

٢ وايضاً كما ان ادراك السعادة خيرٌ شاقٍ كذلك دوامها ايضاً · والناس قبل ان يدركوا السعادة يرجون ادراكها · فهم اذن يقدرون بعد ادراكها ان يرجوا دوامها

٣ وايضاً ان الانسان يقدر بفضيلة الرجاء ان يرجو السعادة لا لنفسهِ فقط بل لغيره ايضاً كما مرَّ في مب ١٧ ف ٣ · والسعداء الذين بلغوا الوطن يرجون السعادة لغيرهم والا لما تشفعوا فيهم · فيجوز اذن ان يكون عند السعداء رجاء

٤ وايضاً ان سعادة القديسين لا تقتضي مجد النفس فقط بل مجد الجسد ايضاً · ونفوس من في الوطن من القديسين لا تزال تتوقع مجد الجسد كما في رؤ ٦ وفي تفسير تك ك ١٢ · فيجوز اذن وجود الرجاء عند السعداء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٨ : ٢٤ « ما يشاهده الانسان

كيف يرجوه » والسعداء يتمتعون بمشاهدة الله · فلا محل عندهم للرجاء

والجواب ان يقال اذا ارتفع ما يفيد نوع الشيء اضمحل النوع وامتنع ان يبقى ذلك الشيء هو هو كما انهُ اذا زالت صورة الجسم الطبيعي لم يبقَ هو هو من جهة نوعهِ · والرجاء يستفيد النوع من موضوعه المقصود بالذات كسائر الفضائل كما يتضح مما مرَّ في المبحث الآنف ف ٥ و٦ · وموضوعه المقصود بالذات هو السعادة الابدية باعتبار امكن ادراكها بالمعونة الالهية كما مرَّ هناك ف ٢ · فاذاً لما كن الخير الشاق الممكن لا يُرجى حقيقةً الا باعتبار كونهِ مستقبلاً والسعادة لا تكون بعد حصولها مستقبلةً بل حاضرة امتنع وجود فضيلة الرجاء في حال السعادة · فالرجاء اذن يزول في الوطن كالايمان ويمتنع وجود شيء منهما عند السعداء

اذاً اجيب على الاول بان المسيح وان كان فائزاً بالسعادة من حيث التمتع بالله الا انهُ كان مسافراً ايضاً من حيث قابلية التألم في الطبيعة التي كان لا يزال لابساً اياها فكان يمكن له اذن ان يرجو مجد التنزه عن التألم والموت لكن لا بمعنى ان يكون الموضوع المقصود بالذات من فضيلة رجائهِ هو التمتع بالله لا مجد الجسد

وعلى الثاني بان الحياة الابدية تطلق على سعادة القديسين لانهم بتمتعهم بالله يصيرون مشاركين له بعض الشيء في الابدية الآخذة المجاوزة لكل زمانٍ فليس في دوام السعادة اذن اختلاف الحاضر والماضي والمستقبل · فالسعداء اذن لا يرجون دوام السعادة بل هم فائزون بها اذ ليس ثمَّ استقبالٌ

وعلى الثالث بانه ما دامت فضيلة الرجاء موجودةً فالانسان يرجو السعادة لنفسهِ ولغيره برجاءٍ واحدٍ واما متى زال من السعداء الرجاء الذي كانوا يرجون به السعادة لانفسهم فانهم يرجون السعادة لغيرهم لكن لا بفضيلة الرجاء بل بالمحبة

كما ان من حصلت لهُ محبة الله يحب بها القريب ايضاً واما من خلا عن فضيلة المحبة فيجوز ان يحب القريب بحب آخر

وعلى الرابع بانهُ لما كان الرجاء فضيلةً لاهوتية موضوعها الله كان موضوع الرجاء المقصود بالذات هو مجد النفس القائم بالتمتع بالله لا مجد الجسد — على ان مجد الجسد وان اعتُبِر شاقاً بالنسبة الى الطبيعة البشرية لا يعتبر شاقاً بالنسبة الى من كان فائزاً بمجد النفس اولاً لان مجد الجسد يسيرٌ جداً بالنسبة الى مجد النفس وثانياً لان من فاز بمجد النفس فقد حصل لهُ تمام الحق على مجد الجسد

الفصل الثالث

هل للهالكين رجاء

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان للهالكين رجاء فان ابليس هالك ورئيس الهالكين كقوله في متى ٢٥: ٤١ «اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية المعدة لابليس وملائكته» والشيطان له رجاء كقوله في ايوب ٤٠: ٢٨ «سيخيب رجاؤه» فيظهر اذن ان للهالكين رجاء

٢ وايضاً كما يجوز ان يكون الايمان متصوراً وعارياً عن الصورة كذلك الرجاء ايضاً. ويجوز ان يكون للشياطين والهالكين ايمان عارٍ عن الصورة كقوله في يع ٢: ١٩ «الشياطين يؤمنون ويرتعدون» فيظهر اذن انهُ يجوز ايضاً ان يكون في الهالكين رجاء عارٍ عن الصورة

٣ وايضاً ليس يزداد انسانٌ بعد الموت استحقاقاً للثواب او للعقاب لم يكن له في هذه الحياة كقوله في جا ١١: ٣ «اذا وقعت الشجرة جهة الجنوب او جهة الشمال فحيث تقع هناك تكون» وقد كان لكثير من الهالكين في هذه الحياة رجاء ولم ييأسوا قط. فسيكون لهم اذن رجاء في الحياة المستقبلة ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يحدث لذةً كقوله في رو ١٢ : ١٢ « ملتذين بالرجاء » وليس للهالكين لذة بل الم وحزنٌ كقوله في اش ٦٥ : ١٤ « عبيدي يسبحون في ابتهاج القلب وانتم تصرخون من كآبة القلب وتولولون من انكسار الروح » فاذاً ليس للهالكين رجاء

والجواب ان يقال كما انه من مقتضى حقيقة السعادة ان تطمئن الارادة فيها كذلك من مقتضي حقيقة العقاب ان تنبو الارادة عما يُعاقَب بهِ · وما كان مجهولاً فلا يمكن للارادة ان تطمئن فيهِ او تنبوعنهُ ولهذا قال اوغسطينوس في تفسير تك ١١ ان الملائكة لم يقدروا في الحالة الاولى ان يستوفوا حظهم من السعادة قبل العصمة او من الشقاء قبل السقوط اذ لم يكونوا عالمين بما سيحدث لهم فان السعادة الحقة والكاملة تقتضي ان يكون صاحبها متيقناً ديمومة سعادته والا لم تطمئن الارادة فيها وكذلك ايضاً لما كانت ديمومة الهلاك من مقتضي عقاب الهالكين لم تكن تعتبر عقاباً ما لم تنبُ عنها الارادة وهذا يستحيل اذا جهلوا ديمومة هلاكهم ولهذا كان من مقتضى حال شقائهم ان يعلموا انهم لا يقدرون بوجه من الوجوه ان ينجوا من الهلاك او يفوزوا بالسعادة وعليهِ قوله في ايوب ١٥ : ٢٢ « لا يعتقد انه يقدر ان يخرج من الظلمة الى النور » ومن ذلك يتضح انهم لا يقدرون ان يتصوروا السعادة خيرًا ممكناً كما لا يقدر السعداء ايضاً ان يتصوروها خيرًا مستقبلاً فليس اذن للسعداء ولا للهالكين رجاء واما المسافرون سواء كانوا في هذه الحياة او في المطهر فيجوز ان يكون لهم رجاء لانهم في كلا المكانين يتصورون السعادة خيرًا مستقبلاً ممكناً

اذاً اجيب علَى الاول بان ذلك قيل عن ابليس باعتبار اعضائه الذين سيضمحل رجاؤهم كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣٣ — او انهُ اذا اريد بهِ نفس ابليس يمكن ان يحمل على الرجاء الذي به يرجو ان ينتصر على القديسين

كقوله قبل ذلك « هو واثق ان الاردن يندفق في فيه » الا ان هذا ليس الرجاء الذي عليه كلامنا

وعلى الثاني بقول اوغسطينوس في انكيريديون ف ٨ « الايمان يتعلق بالاشياء القبيحة والحسنة وبالامور الماضية والحاضرة والمستقبلة مختصة كانت بالمؤمن ام بغيره · واما الرجاء فليس يتعلق الا بالامور الحسنة المستقبلة المختصة بالمرتجي » وعليه فجواز ان يكون للهالكين ايمان عار عن الصورة اولى من جواز ان يكون لهم رجاء فان الخيرات الالهية ليست ممكنةً لهم في المستقبل بل قد حرمت عليهم

وعلى الثالث بان عدم الرجاء في الهالكين لا يغير فيهم استحقاق العقاب كما انهُ لا يزيد السعداء استحقاقاً للثواب بل انما اقتضاه تبدل الحالة في كليهما

الفصل الرابع

في ان رجاء المسافرين هل هو يقيني

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان رجاء المسافرين ليس يقينياً فان محل الرجاء الارادة · واليقين ليس الى الارادة بل الى العقل · فليس الرجاء اذن يقينياً

٢ وايضاً ان الرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ · ونحن لا نقدر ان نعلم يقيناً في هذه الحيوة انا حاصلون على النعمة كما مرَّ في اول الثاني مب ١١٢ ف ٥ · فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً

٣ وايضاً يمتنع تيقن ما يمكن عدم حصولهِ · وكثيرٌ من المسافرين ذوي الرجاء لا يدركون السعادة · فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً

لكن يعارض ذلك ان « الرجاء توقعٌ يقينيٌ للسعادة المستقبلة » كما قال المعلم في الاحكام ٣ تم ٢٦ · وهذا يمكن تحصيله من قول الرسول في ٢ تيمو ١ : ١٢

« لاني عارفٌ بمن آمنت وواثقٌ بانهُ قادرٌ ان يحفظ وديعتي »

والجواب ان يقـال ان اليقين يحصل في شيء عَلَى نحوين بالذات وبالمشاركة · فيحصل بالذات في القوة الادراكية و بالمشاركة في كل ما يتحرك من القوة الادراكية الى غايتهِ بدون تخلفٍ وباعتبار هذا النحو يقال ان الطبيعة تفعل عن يقينٍ لتحركها من العقل الالهي الذي يحرك كل شيء الى غايته تحريكاً يقينياً وباعتباره ايضاً يقال ان افعال الفضائل الخلقية ايقن من افعال الصناعة من حيث انها تحرك الى افعالها من العقل تحركاً يشبه التحرك الطبيعي · وعَلَى هذا النحو ايضاً يتوجه الرجاء توجهاً يقينياً نحو غايته لمشاركتهِ الايمان عَلَى نحوٍ ما في يقينهِ الحاصل في القوة الادراكية

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الرجاء ليس يستند بالاستناد الأول الى النعمة الحاصلة بل الى قدرة الله ورحمته التي بها يقوى ايضاً عَلَى احرازها من لم تكن النعمة حاصلةً له فيتأدى بذلك الى الحيوة الابدية وكل مؤمن فهو يوقن بقدرة الله ورحمته

وعلى الثالث بان عدم ادراك بعضٍ من ذوي الرجاء السعادة انما يحدث لنقصٍ من جهة الاختيار الذي يعترض ذلك الادراك بالخطيئة لا لنقصٍ من جهة قدرة الله او رحمته التي اليها يستند الرجاء وهذا لا يقدح في يقين الرجاء

المبحث التاسع عشر
في موهبة الخوف — وفيهِ اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في موهبة الخوف والبحث فيها يدور على اثنتي عشرة مسئلة — ١ في ان الله هل يجب ان يُخاف — ٢ في قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي وعالمي — ٣ في ان الخوف العالمي هل هو دائماً قبيحٌ — ٤ في ان الخوف العبدي هل هو حسن — ٥ هل هو عين الخوف الابني في الجوهر — ٦ في ان ورود المحبة هل ينفي الخوف العبدي — ٧ في ان الخوف هل هو بدء الحكمة — ٨ في ان الخوف البدائي هل هو نفس الخوف الابني في الجوهر — ٩ في ان الخوف هل هو موهبةٌ من الروح القدس — ١٠ هل يزداد بازدياد المحبة — ١١ هل يبقى في الوطن — ١٢ في ما بازائه من التطويبات والثمار

الفصل الاول
هل يمكن الخوف من الله

يتخطّى الى الاول بان يقال : يظهر انهُ يمتنع الخوف من الله فان موضوع الخوف هو الشر المستقبل كما مرَّ في اول الثاني مب ٤١ ف ٢ ومب ٤٢ ف ١ والله منزَّه عن كل شرّ لانهُ عين الخيرية · فليس يمكن اذن الخوف من الله

٢ وايضاً ان الخوف مقابل للرجاء · ونحن لنا رجاءٌ بالله · فلا يمكن لنا اذن ان نخافه

٣ وايضاً انما نخشى ما يحدث لنا منهُ شرورٌ كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ · والشرور لا تحدث لنا من الله بل من انفسنا كقوله في هوشع ١٣ : ٩ « هلاك منك يا اسرائيل وانما معونتك مني » فلا ينبغي اذن الخوف من الله

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠ : ٧ « من لا يخشاك يا ملك الامم » وفي ملاخي ١ : ٦ « ان كنت سيدًا فاين مهابتي »

والجواب ان يقال كما ان للرجاء موضوعين احدهما نفس الخير المستقبل الذي يتوقع المرتجي ان يناله والثاني معونة الغير التي بها يتوقع ان ينال ما يرجوه كذلك يمكن ان

يكون للخوف ايضاً موضوعان احدهما نفس الشر الذي يهرب الانسان منه والثاني ما يمكن حصول الشر عنه . فالله الذي هو نفس الخيرية لا يمكن ان يكون موضوعاً للخوف بالمعنى الاول بل يمكن ان يكون موضوعاً له بالمعنى الثاني اي من حيث يمكن ان ينالنا شرٌّ منه او بالنسبة اليهِ فالشر الذي يمكن ان ينالنا منه هو شرّ العقاب الذي ليس شرًّا بالاطلاق بل من وجهٍ ولكنهُ خيرٌ بالاطلاق . لانهُ لما كان الخير يقال بالنسبة الى الغاية والشر يفيد انتفاء هذه النسبة كان ما ينفي النسبة الى الغاية القصوى وهو شر الذنب شرًّا بالاطلاق واما شرّ العقاب فهو شرٌّ من حيث ينعدم بهِ خيرٌ جزئيٌّ ولكنهُ خير بالاطلاق من حيث يتوقف على النسبة الى الغاية القصوى . واما بالنسبة اليه تعالى فيجوز ان ينالنا شر الذنب اذا انصرفنا عنهُ وبهذا الاعتبار يمكن بل يجب الخوف من الله

اذن اجيب عَلَى الاول بان هذا الاعتراض انما يرد باعتبار ان الشر هو موضوع الخوف

وعلى الثاني بان الله يجب ان يُعتَبر فيه العدل الذي به يعاقب الخطأة والرحمة التي بها ينقذنا . فباعتبار عدله ينشأ فينا الخوف وباعتبار رحمته ينشأ فينا الرجاء فهو اذن انما يكون موضوعاً للرجاء والخوف باعتبارين

وعَلَى الثالث بان شر الذنب لا يفعله الله بل انما نجنيه نحن على انفسنا ببعدنا عن الله . واما شر العقاب فيفعله الله من حيث هو خيرٌ اي باعتبار انهُ عدل ولكن انزاله عدلاً بنا انما سببه الاول استحقاقنا اياه بالخطيئة وبهذا الاعتبار قيل في حك ١ ان « الله لم يصنع الموت لكن المنافقين استدعوه بايديهم وافواههم »

الفصل الثاني

في ان قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي وعالي هل هي صحيحة

يتخطّى الى الثاني بان يقال: يظهر ان قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي وعالي ليست صحيحة فان الدمشقي اورد للخوف في كتاب الدين المستقيم ٢ ف ١٥ ستة انواع وهي التواني والحياء والاربعة الاخرى التي مرّ عليها الكلام في اول الثاني مب ٤١ ف ٤ · وهي لم تذكر في هذه القسمة · فيظهر اذن ان هذه القسمة للخوف غير صحيحة

٢ وايضاً ان كلاً من اقسام الخوف المتقدمة اما حسنٌ او قبيحٌ · وهناك نوعٌ من الخوف وهو الخوف الطبيعي لاحسنٌ بالحسن الادبي لوجوده في الشياطين كقوله في يع ٢ : ١٩ «الشياطين يؤمنون ويرتعدون» ولاقبيحٌ لوجوده في المسيح كقوله في مر ١٤ : ٣٣ «طفق يسوع يرتاع ويكتئب» فقسمة الخوف اذن الى الانواع المتقدمة غير وافية

٣ وايضاً ان كلاً من نسبة الابن الى الأب ونسبة المرأة الى البعل ونسبة العبد الى السيد مغايرةٌ للأُخرى · والخوف الابني الذي هو خوف الابن بالنسبة الى ابيهِ قسيمٌ للخوف العبدي الذي هو خوف العبد بالنسبة الى سيده · فينبغي اذن ان يُجعَل الخوف الطاهر الذي يظهر انهُ خوف المرأة بالنسبة الى بعلها قسيماً لجميع هذه المخاوف

٤ وايضاً كما ان الخوف العبدي يتعلق بالعقاب كذلك الخوف البدائي والعالي ايضاً · فلم يكن اذن واجباً ان يُجعَل كلٌ من هذه المخاوف قسيماً للآخر

٥ وايضاً كما ان الشهوة تتعلق بالخير كذلك الخوف يتعلق بالشر · وشهوة العين التي بها يشتهي الانسان خيرات العالم مغايرةٌ لشهوة اللحم التي بها

الله بالمحبة يصير ابانا كقوله في رو٨: ١٥ « اخذتم روح التبني الذي ندعو بهِ أبًا ايها الآب » وبنفس هذه المحبة يقال له ايضاً خطيبنا كقوله في ٢ كور١١ : ٢ « خطبتكم لرجلٍ واحد لاقدم للمسيح بكراً عفيفة » واما الخوف العبدي فمن قبيلٍ آخر لعدم تضمنهِ المحبة في حقيقته

وعلى الرابع بان انواع الخوف الثلاثة المتقدمة تتعلق بالعقاب ولكن باعتبارات مختلفة فان الخوف البشري او العالمي يتعلق بالعقاب الذي بهِ يُعرَض عن الله وهو الذي يُنزله احياناً اعداءُ الله او يوعدون بهِ واما الخوف العبدي والبدائي فيتعلقان بالعقاب الذي يدعو الناس الى الله وهو الذي ينزله الله او يوعد بهِ وهذا يتعلق بهِ الخوف العبدي تعلقاً اوليّاً والخوف البدائي تعلقاً ثانوياً

وعلَى الخامس بان اعراض الانسان عن الله خوفاً من خسران الخيرات العالمية واعراضه عنه خوفاً من فقد سلامته في جسده في حكمٍ واحد لان مرجع الخيرات الخارجة الى الجسد فكان كلا الخوفين يعتبران واحداً بعينه وان تغاير ما يخاف بهما من الشر كتغاير ما يُشتهَى من الخير. علَى ان هذا التغاير يحدث تغايراً في نوع الخطايا التي تشترك مع ذلك في صرف الانسان عن الله

الفصلُ الثالثُ

في ان الخوف العالمي هل هو دائماً قبيحٌ

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف العالمي ليس قبيحاً دائماً فان الخوف البشري يقتضي في ما يظهر ان نهاب الناس . والبعض يذمون علَى انهم لا يهابون الناس كقوله في لو ١٨ : ٣ عن ذلك القاضي الظالم « لا يخشى الله ولا يهاب الناس » فيظهر اذن ان الخوف العالمي ليس قبيحاً دائماً

٢ وايضاً يظهر ان الخوف العالمي يتعلق بالعقوبات المنزلة بالسلطان العالمي .

يشتهي لذته. فاذاً الخوف العالي الذي يخشى به الانسان فقد الخيرات الخارجة عنهُ مغايرٌ للخوف البشري الذي يخشى بهِ الانسان مضرة شخصهِ

لكن يعارض ذلك ما قاله المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٣٤

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا على الخوف من حيث انا بهِ نقبل الى الله او نعرض عنه على نحوٍ ما لانه لما كان موضوع الخوف هو الشر كان الانسان احياناً يعرض عن الله بسبب ما يخشاه من الشر وهذا الخوف يقال له بشري او عالمي واحياناً يقبل بسببهِ الى الله ويلزمهُ وهذا الشر نوعان شر العقاب وشر الذنب فان اقبل الانسان الى الله ولزمهُ خوفاً من العقاب فهو الخوف العبدي او خوفاً من الذنب فهو الخوف الابني لان من شأن الابناء ان يخافوا اهانة ابيهم او خوفاً من كليهما فهو الخوف البدائي الذي هو وسطٌ بين كلا الخوفين— واما هل يجوز الخوف من شر الذنب فقد مرَّ في ١٠ ثا مب ٤٢ ف٣ عند الكلام على انفعال الخوف

اذاً اجيب على الاول بان قسمة الدمشقي للخوف باعتبار كونهِ انفعالاً نفسانياً. واما قسمتهُ هنا فباعتباره بالنسبة الى الله كما تقدم

وعلى الثاني بان الحسن الادبي يقوم على وجه الخصوص بالاقبال الى الله والقبح الادبي يقوم بالاعراض عن الله ولهذا كانت جميع انواع الخوف المتقدمة تدل على حسنٍ او قبحٍ ادبي واما الخوف الطبيعي فالحسن والقبح الاديان يقتضيان تقدم وجوده عليهما فلم يُجعل بين هذه المخاوف

وعلى الثالث بان نسبة العبد الى سيده تحصل بسلطة السيد الذي يُخضع لنفسه العبد واما نسبة الابن الى ابيهِ او الامرأة الى بعلها فتحصل على عكس ذلك بمحبة الابن الذي يُخضع نفسهُ لابيهِ او بمحبة الامرأة التي تقرن نفسها ببعلها بصلة المحبة فيكون الخوف الابني والطاهر من قبيلٍ واحدٍ فان

وهذه العقوبات تبعثنا عَلَى احسان العمل كقوله في رو١٣ : ٣ «افتبتغي الاَّ تخاف من السلطان · افعل الخير فتكون لديه ممدوحاً » فليس الخوف العالمي اذن قبيحاً دائماً

٣ وايضاً ما كان مركباً في فطرتنا فليس يظهر انهُ قبيح لان الامور الطبيعية حاصلة لنا من عند الله · وخوف الانسان من الاضرار بجسده ومن خسران الخيرات الزمنية التي بها قوام الحيوه الحاضرة طبيعي له · فيظهر اذن ان الخوف العالمي ليس قبيحاً دائماً .

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ١٠ : ٢٨ «لا تخافوا ممن يقتل الجسد» فان هذا نهيٌ عن الخوف العالمي · والله لا ينهى الا عن القبيح · فالخوف العالمي اذن قبيح

والجواب ان يقال ان الافعال الخلقية والملكات انما تعرَّف وتستفيد حقائقها النوعية من موضوعاتها كما مر في ا ثا · مب ١٨ ف ٢ ومب ٥٤ ف ٢ وموضوع الحركة الشوقية الخاص هو الخير الفاني فكانت كل حركة شوقية انما تستفيد حقيقتها النوعية من غايتها وتعرَّف بها فانهُ لو عُرِّف الحرص بانهُ حب العمل لانهُ هو الباعث للناس على العمل لم يكن هذا التعريف صحيحاً لان الحرصاء لا يقصدون العمل على انهُ غايتهم بل على انه يؤدي الى غايتهم واما الغاية المقصودة منهم فهي الغنى فالحرص اذن انما يصح تعريفه بكونهِ اشتهاء الغنى او حب الغنى وهذا قبيح وعَلَى هذا النحو انما يقال حبٌ عالمي لما بهِ يستند الانسان الى العالم استناد الشيء الى غايته والحب العالمي بهذا الاعتبار قبيح دائماً · والخوف ينشأ عن الحب اذ انما يخشى الانسان فقد ما يحبه كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ ولهذا فالخوف العالمي هو الذي يصدر عن الحب العالمي الذي هو اصلٌ قبيح له فكان لذلك قبيحاً دائماً

اذاً اجيب على الاول بان الناس يمكن ان يُهابوا من وجهين اولاً من حيث يوجد فيهم شيء الهي بكمال النعمة او الفضيلة او صورة الله الطبيعية في الاول وبهذا الاعتبار يُذَمُّ الذين لا يهابون الناس وثانياً من حيث يقاومون الله وبهذا الاعتبار يُمدح الذين لا يهابون الناس كقوله في سي ٤٨ : ١٣ عن اليا او اليشاع « في ايامهِ لم يخشَ ذا سلطانٍ »

وعلى الثاني بان ذوي السلطان العالمي متى عاقبوا احداً لصرفه عن الخطيئة كانوا بذلك خدام الله كقوله في رو ١٣ : ٤ « لانه خادم الله المنتقم الذي ينفذ الغضب عَلَى من يفعل الشر » والخوف من السلطان العالمي بهذا الاعتبار ليس من قبيل الخوف العالمي بل من قبيل الخوف العبدي او البدائي

وعلى الثالث بان هرب الانسان مما يضر بجسدهِ او بخيراتهِ الزمنية امرٌ طبيعي اما مخالفته بذلك لمقتضى العدل فمنافية للعقل الطبيعي وعليهِ قول الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٣ ان من افعال الخطايا ما ليس ينبغي ان يحمل الخوف احداً عليه لان ارتكاب هذه الخطايا اقبح من تحمل العقاب اي عقابٍ كان

الفصل الرابع

في ان الخوف العبدي هل هو حسنٌ

يتخطى الى الرابع بان يقال: يظهر ان الخوف العبدي ليس بحسنٍ فان ما كان العمل به قبيحاً فهو ايضاً قبيح . والعمل بالخوف العبدي قبيحٌ فقد قال الشارح في رو ٨ : ١٥ « من يفعل شيئاً بالخوف فليس فعله حسناً وان كان ما يفعله حسناً » فاذاً ليس الخوف العبدي حسناً

٢ وايضاً ما ينشأ عن اصل الخطيئة فليس بحسنٍ . والخوف العبدي ينشأ عن اصل الخطيئة فقد قال غريغوريوس في تفسيره قول ايوب ٣ : ١١

لم لم امت في الرحم » متى احدثت الخطيئة الخوف الحاضر من العقاب وافقدت محبة الله بالاعراض عنه كان الخوف ناشئاً عن تكبر لا عن تواضع » فالخوف العبدي اذن قبيحٌ

٣ وايضاً كما ان الحب المجرد اي الحاصل بمجرد فضيلة المحبة يقابله الحب الأجريُّ كذلك الحب الطاهر يقابله الحب العبدي · والحب الأجريُّ قبيح دائماً · فكذا الحب العبدي ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الروح القدس لا يفعل شيئاً قبيحاً · والخوف العبدي يفعله الروح القدس فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ٨ : ١٥ لم تاخذوا روح العبودية الآية « روح واحدٌ يفعل الخوفين اي العبدي والطاهر » فليس الخوف العبدي اذن قبيحاً

والجواب ان يقال ان الخوف العبدي من حيث هو عبديٌّ قبيحٌ فان العبودية مقابلة للحرية · ولما كان الحر من هو لذاته كما في الالهيات ك ١ كان العبد من ليس يفعل لذاته بل كأنه يتحرك لفعله من شيء خارج · وكل من يفعل شيئاً عن حب فهو يفعل من تلقاء نفسه لانهُ انما يتحرك الى الفعل من ميلهِ الخاص ولهذا كان الفعل الصادر عن الحب منافياً لحقيقة العبدية وبهذا الاعتبار يكون الخوف العبدي من حيث هو عبدىٌّ منافياً لفضيلة المحبة — وعلى هذا فلو كانت العبدية من حقيقة الخوف لكان الخوف العبدى قبيحاً مطلقاً كما ان الفسق قبيحٌ مطلقاً لان ما به ينافي فضيلة المحبة هو من مقتضى حقيقته النوعية · ولكن هذه العبدية ليست من مقتضى حقيقة الخوف العبدي النوعية كما ان عدم التصور ايضاً ليس من مقتضى الحقيقة النوعية للايمان العاري عن الصورة فان الملكة الخلقية او الفعل الخلقي يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وموضوع الخوف العبدي هو العقاب ولكنهُ يعرض له

ان يكون الخير الذي ينافيه العقاب محبوباً لذاته على انه الغاية القصوى فيكون العقاب حينئذٍ مخوفاً على انهُ شرٌ بالاصالة وهذا يعرض لمن خلا عن فضيلة المحبة او ان لا يكون ذلك الخير محبوباً لذاته بل لاجل الله فلا يكون العقاب حينئذٍ مخوفاً على انهُ شرٌ بالاصالة وهذا يعرض لمن حصلت له فضيلة المحبة فانه اذا قُصد بموضوع الملكة او بغايتها غايةٌ اخرى لم ترتفع بذلك حقيقتها النوعية ·
فالخوف العبدي اذن حسنٌ في جوهره الا ان ما فيه من العبدية قبيحٌ

اذاً اجيب على الاول بان ما أُورِدَ من كلام اوغسطينوس يجب حمله على من يفعل شيئاً بخوفٍ عبديٍ من حيث هو عبدي اي لا حباً للعدل بل خوفاً من العقاب فقط

وعلى الثاني بان الخوف العبدي ليس في جوهره ناشئاً عن تكبر بل ما فيهِ من العبدية ناشئٌ عن تكبر اي من حيث ان الانسان لا يريد ان يُخضِع ميله لنير العدل بالحب

وعلى الثالث بان المراد بالحب الأَجري ما بهِ يُحَبُّ الله لاجل الخيرات الزمنية وهذا منافٍ في ذاته لفضيلة المحبة ولهذا كان الحب الاجريُّ قبيحاً دائماً واما الخوف العبدي فليس يراد بهِ في جوهره الا الخوف من العقاب سواءٌ اعتبر العقاب شراً اصالةً او تبعاً

الفصل الخامسُ

في ان الخوف العبدي والخوف الابني هل هما واحدٌ بالجوهر

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوف العبدي والخوف الابني واحدٌ بالجوهر اذ يظهر ان نسبة الخوف الابنى الى الخوف العبدي كنسبة الايمان المتصور الى الايمان العاري عن الصورة اللذين تصاحب الخطيئة المميتة احدهما دون الآخر والايمان المتصور والعاري عن الصورة واحدٌ بالجوهر

وكذلك اذن الخوف العبدي والابني واحدٌ بالجوهر

٢ وايضاً ان الملكات تتغاير بتغاير موضوعاتها · وموضوع الخوف العبدي والابني واحدٌ بعينهِ فان كليهما يتعلقان بالله · فاذاً الخوف العبدي والخوف الابني واحدٌ بالجوهر

٣ وايضاً كما ان الانسان يرجو ان يتمتع بالله وان ينال آلاءه ايضاً كذلك يخشى مفارقة الله وعقابه · والرجاء الذي بهِ نرجو ان نتمتع بالله وان ننال منه غير ذلك من الآلاء واحدٌ بعينهِ كما مرَّ في مب ١٧ ف ٢ و ٣ · فاذاً كذلك الخوف الابني الذي بهِ نخشى مفارقة الله والخوف العبدي الذي بهِ نخشى عقابهُ واحدٌ بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسير رسالة يوحنا الاولى انهُ يوجد خوفان احدهما عبديٌّ والآخر ابنيٌّ او طاهرٌ

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف الخاص هو الشر · ولما كانت الافعال والملكات تتغاير بتغاير موضوعاتها كما مرَّ في ١٠ ثا مب ١٨ ف ٥ ومب ٥٤ ف ٢ وجب ايضاً ان يكون تغاير المخاوف بالنوع بحسب تغاير الشرور · وشر العقاب الذي يهرب منهُ الخوف العبدي مغاير بالنوع لشر الذنب الذي يهرب منهُ الخوف الابني كما مرَّ في ق ١ مب ٤٨ ف ٥ فيتضح من ذلك ان الخوف العبدي والخوف الابني ليسا واحداً بالجوهر بل متغايرين بالنوع

اذاً اجيب على الاول بان الايمان المتصور والايمان العاري عن الصورة ليسا متغايرين بالموضوع فان كليهما يصدق الله ويصدق بالله بل انما يتغايران بامر خارجي اي بحصول المحبة وعدم حصولها فليسا اذن متغايرين بالجوهر واما الخوف العبدي والخوف الابني فمتغايران بالموضوع · فليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بان ليس للخوف العبدي والخوف الابني نسبةٌ واحدةٌ الى الله فان الخوف العبدي يعتبر الله مبدأ لانزال العقاب والخوف الابني لا يعتبره مبدأً لجناية الذنب بل يعتبره بالحري منتهىً يُهرَب من مفارقته بالذنب· فهما اذن لا يستفيدان من موضوعهما هذا الذي هو الله وحدة النوع فان الحركات الطبيعية ايضاً تتغاير نوعاً بتغاير نسبتها الى حدٍ ما اذ ليست الحركة التي من البياض والحركة التي الى البياض واحدةً بالنوع

وعلى الثالث بان الرجاء يعتبر الله مبدأً باعتبار التمتع بهِ تعالى وباعتبار كل احسان آخر· وليس الامر كذلك في الخوف فليس حكمهما واحداً

الفصل السادس

في ان الخوف العبدي والمحبة هل يجتمعان

يُتخطَّى الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف العبدي والمحبة لا يجتمعان فقد قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأُولى « متى ابتدأت المحبة ان تحلَّ انتفى الخوف الذي أعدَّ لها مكاناً »

٢ وايضاً « ان محبة الله تفاض في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطِيَ لنا» كما في رو ٥: ٥ · « وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية » كما في ٢ كور ٣ : ١٧ · فاذاً بما ان الحرية تنفي العبودية يظهر ان الخوف العبدي ينتفي بورود المحبة

٣ وايضاً ان الخوف العبدي يحصل عن حب الذات من حيث ان العقاب يضعف الخير الذاتي · وحب الله ينفي حب الذات اذ يحمل الانسان على احتقار ذاتهِ كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ « ان حب الله الى حد احتقار الذات يصنع مدينة الله » فيظهر اذن انهُ متى وردت المحبة انتفى الخوف العبدي

لكن يعارض ذلك ان الخوف العبدي موهبة من مواهب الروح القدس كما مرَّ في ف ٤ . ومواهب الروح القدس لا تنتفى بورود المحبة التي بهـا يحل الروح القدس فينا . فالخوف العبدي اذن لا ينتفي بورود المحبة

والجواب ان يقال ان الخوف العبدي يحصل عن حب الذات لانهُ خوف العقاب الذي هو الاضرار بالخير الذاتي فيجوز اذن ان يجامع المحبة عَلَى نحو ما يجامعها حب الذات فان اشتهاء الانسان خيره وخوفهُ من فقده في حكمٍ واحدٍ . ونسبة حب الذات الى المحبة تقع على ثلاثة انحاء الاول ان يكون منافياً لهـا وذلك متى جعل الانسان غايته في حب خيره الذاتي والثاني ان يكون مندرجاً فيها وذلك متى احب الانسان ذاته لاجل الله وفي الله والثالث ان يغايرهـا دون ان ينافيها كأن يحب انسان نفسه باعتبار خيره الذاتي من دون ان يجعل هذا الخير غاية له كما يمكن ايضاً ان يُحَبَّ القريب بحبٍ خاصٍ غير الحب الصادر عن فضيلة المحبـة والمستند الى الله كأن يُحَبَّ لصلة نسبٍ او لسببٍ آخر بشري مما يمكن مع ذلك اسناده الى المحبة — اذا تمهد ذلك فخوف العقاب ايضاً قد يكون اولاً مندرجاً في المحبة فان مفارقة الله عقابٌ تهرب منهُ المحبة اشد الهرب وبذلك كان هذا الخوف من قبيل الخوف الطاهر — وقد يكون ثانياً منافياً للمحبة وذلك متي هرب الانسان من العقاب المضاد لخيره الطبيعي معتبراً اياه شراً بالاصالة مضاداً للخير الذي يحبهُ على انهُ غايته وهو بهذا الاعتبار لا يجامع المحبة — وقد يكون ثالثاً مغايراً بالجوهر للخوف الطاهر وذلك متى خاف الانسان شر العقاب لا باعتبار مفارقة الله بل من حيث يضر بخيره الذاتي الا انه لا يجعل غايته في هذا الخير فلا يكون ذلك الشر مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة والخوف من العقاب على هذا النحو يمكن مجامعته للمحبة . على أن هذا الخوف من العقاب لا يقال له عبديٌ الا متى خُشِيَ العقاب عَلَى انه شرٌ بالاصالة كما يتضح مما مرَّ في ف ٢

و ٤ فالخوف اذن من حيث هو عبديٌّ لا يجامع المحبة واما جوهر الخوف العبدي فيجوز مجامعته لها كما يجوز ذلك في حب الذات

اذًا اجيب عَلَى الاول بان كلام اوغسطينوس على الخوف من حيث هو عبديٌّ

وبمثل ذلك ايضًا يجاب عَلَى الاعتراضين الآخرين

الفصل السابع

في ان الخوف هل هو بدء الحكمة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس بدء الحكمة فان بدء الشيء جزء منهُ · وليس الخوف جزءًا من الحكمة لكونهِ في القوة الشوقية والحكمة في القوة العقلية · فيظهر اذن انهُ ليس بدء الحكمة

٢ وايضًا ليس شيء مبدأً لنفسه · « وخوف الله هو الحكمة » كما في ايوب ٢٨ : ٢٨ · فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة

٣ وايضًا ان المبدأ لا يتقدمه شيء · والخوف يتقدمهُ شيء · فان الايمان متقدم على الخوف · فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « بدء الحكمة مخافة الله »

والجواب ان يقال ان شيئًا يجوز ان يقال له بدء الحكمة باعتبارين باعتبار ماهية الحكمة وباعتبار أثرها كما ان بدء الصناعة من حيث ماهيتها هو المبادئ التي تحصل عنها الصناعة ومن حيث أثرها ما منهُ يبتدئ فعل الصناعة كالاساس في صناعة البناء اذ هناك يبتدئ فعل الباني — ولان الحكمة هي معرفة الالهيات كما سيأتي في مب ٤٥ ف ١ كان اعتبارنا لها مختلفًا عن اعتبار الفلاسفة لانهُ لما كانت حياتنا مسوقةً الى التمتع بالله ومدبرةً بنوعٍ من المشاركة في الطبيعة الالهية بالنعمة لم تكن الحكمة تعتبر عندنا علمًا يتكفل

بمعرفة الله فقط كما هي عند الفلاسفة بل كانت تُعتبَر عندنا ايضاً علماً يتكفل بتدبير الحيوة البشرية التي لا يُستَند في تدبيرها الى مبادىء بشرية فقط بل الى مبادىء الهية ايضاً كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٣ — اذا تقرر ذلك فبدء الحكمة باعتبار ماهيتها هو مبادئها الأولى التي هي العقائد الايمانية وبهذا الاعتبار يقال للايمان بدء الحكمة · واما باعتبار أثرها فهو مامنه يبتدىء فعلها وهو بهذا الاعتبار الخوف غيران الخوف العبدي يختلف في ذلك عن الخوف الابني فان الخوف العبدي مبدأ موهب للحكمة في الخارج من حيث ينصرف صاحبهُ بخوف العقاب عن الخطيئة فيصير بذلك اهلاً لقبول اثر الحكمة كقوله في سي ١ : ٢٧ « مخافة الرب تنفي الخطيئة » والخوف الطاهر او الابني هو بدء الحكمة بمعنى انه اول أثرٍ لها لانهُ لما كان من مقتضى الحكمة الجري في الحيوة البشرية على حسب المبادىء الالهية وجب ان يُبدأ فيها بخشية الانسان لله وخضوعه له فانهُ اذا ابتدأ على هذا النحو جرى بعده في جميع اموره على حسب ما رسمهُ الله

اذاً اجيب على الاول بان قضية هذا الاعتراض ان الخوف ليس مبدأً للحكمة من حيث ماهيتها

وعلى الثاني بان نسبة خوف الله الى الحيوة البشرية المنتظمة بحكمة الله كنسبة اصل الشجرة الى الشجرة وعليهِ قوله في سي ١ : ٢٥ « اصل الحكمة مخافة الرب فان فروعها طويلة الايام » فكما يقال ان الاصل هو الشجرة كلها بالقوة كذلك يقال ان خوف الله هو الحكمة

وعلى الثالث بان الايمان والخوف مبدأٌ للحكمة باعتبارين كما تقدم وعليهِ قولهُ في سي ٢٥ : ١٦ « مخافة الرب اول محبتهِ والايمان اول الاتصال به »

الفصل الثامن

في ان الخوف البدائي هل هو مغايرٌ بالجوهر للخوف الابني

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخوف البدائي مغايرٌ بالجوهر للخوف الابني فان الخوف الابني معلولٌ للحب والخوف البدائي هو مبدأُ الحب كقوله في سي ٢٥ : ١٦ «مخافة الرب اول محبتهِ» · فهو اذن مغايرٌ للخوف الابني

٢ وايضاً ان الخوف البدائي يخشى العقاب الذي هو موضوع الخوف العبدي فيظهر من ذلك ان الخوف البدائي هو نفس الخوف العبدي · والخوف العبدي مغـايرٌ للخوف الابني · فالخوف البدائي اذن مغايرٌ بالجوهر للخوف الابني

٣ وايضاً ان الوسط يغاير كلا الطرفين باعتبار واحدٍ · والخوف البدائي وسطٌ بين الخوف العبدي والخوف الابني · فهو اذن مغايرٌ لكليهما

لكن يعارض ذلك ان جوهر الشيء لا يتغاير بحسب الكمال والنقصان · والخوف البدائي والخوف الابني متغايران بحسب كمال المحبة ونقصانها كما قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى · فالخوف البدائي اذن ليس مغايراً بالجوهر للخوف الابني

والجواب ان يقال ان الخوف البدائي يقال له بدائيٌ من حيث هو بدءٌ ولما كان كلٌ من الخوف العبدي والخوف الابني مبدأً للحكمة بوجهٍ جاز ان ان يقال لكليهما بدائيٌ باعتبارٍ ما الا انهُ ليس هذا هو المراد بالخوف البدائي من حيث هو مغايرٌ للخوف العبدي والابني بل المراد بهِما يلائم حال المبتدئين الذين يبتدىءعندهم بابتداء المحبة فيهم نوعٌ من الخوف الابني لا الخوف الابني الكامل لانهم لم يبلغوا بعد الى كمال المحبة فتكون نسبة الخوف البدائي الى الابني

كنسبة المحبة الناقصة الى المحبة الكاملة · والمحبة الكاملة ليست مغايرةً للمحبة الناقصة بالذات بل بالحال فقط فينبغي القول اذن بان الخوف البدائي ايضاً باعتبار المراد بهِ هنا ليس مغايراً للخوف الابني بالذات

اذاً اجيب على الاول بان الخوف الذي هو بدء الحب هو الخوف العبدي الذي منهُ تكوَّن المحبة كما يكوّن الجبل من الشعر عَلَى ما قال اوغسطينوس في الموضع المورد — او اذا اريد بهِ الخوف البدائي يجاب بانهُ بدء الحب لا مطلقاً بل باعتبار حال المحبة الكاملة

وعلى الثاني بان الخوف البدائي لا يخشى العقاب على انهُ موضوعه الخاص بل باعتبار ما يصاحبه من الخوف العبدي وهو اذا زالت عنهُ صفة العبديـة يبقى في جوهره مع المحبة واما فعله فيبقى ايضاً مع المحبة الناقصة عند من لا يتحرك الى الافعال الجميلة من حب العدل فقط بل من خوف العقاب ايضاً ولكنهُ ينقطع عند من حصلت له المحبة الكاملة التي تنفي الى خارج الخوف الذي له عذابٌ كما في ١ يو ٤ : ١٨

وعلى الثالث بان الخوف البدائي وسطٌ بين الخوف الابني والخوف العبدي لا عَلَى مثال الوسط بين متجانسين بل عَلَى مثال الناقص الذي هو وسط بين الموجود الكامل واللاموجود كما في الالهيات ك ٢ ولكنه في الجوهر نفس الموجود الكامل ومغايرٌ بالكلية للاّ موجود

الفصل التاسع

في ان الخوف هل هو من مواهب الروح القدس

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس من مواهب الروح القدس اذ ليس شيءٌ من مواهب الروح القدس مقابلاً للفضيلة التي هي ايضاً من الروح القدس والا لكان الروح القدس مضاداً لنفسه · والخوف مقابلٌ

للرجاء الذي هو فضيلةٌ . فليس الخوف اذن من مواهب الروح القدس

٢ وايضاً من شأن الفضيلة اللاهوتية ان يكون الله موضوعها . والله هو موضوع الخوف لتعلقه بالله . فليس الخوف اذن موهبةً بل فضيلة لاهوتية

٣ وايضاً ان الخوف من لوازم المحبة . وقد جُعِلت المحبة فضيلةً لاهوتية . فالخوف اذن فضيلة لاهوتية لاتحادهما في الموضوع

٤ وايضاً قال غريغوريوس في ادبياتـهِ ك ٢ ان الخوف يُمنَح لمضادة الكبرياء . والكبرياء يقابلها فضيلة التواضع . فالخوف اذن من الفضائل

٥ وايضاً ان المواهب اكمل من الفضائل لانها تُمنَح لمعاونة الفضائل كما قال غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٢ . والرجاء اكمل من الخوف لانهُ يتعلق بالخير والخوف يتعلق بالشر . فاذاً لان الرجاء فضيلةٌ لا ينبغي ان يُجعَل الخوف موهبةً

لكن يعارض ذلك ان خوف الرب جُعِلَ في اش ١١ : ٣ بين مواهب الروح القدس السبع

والجواب ان يقال ان الخوف انواع كما مرَّ في ف ٢ . فالخوف البشري ليس من مواهب الله اذ هو الذي حمل بطرس على انكار المسيح كما قال اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار بل هو ذلك الخوف الوارد في قولهِ في متى ١٠ : ٢٨ « خافوا ممن يقدر ان يهلك النفس والجسد في جهنم » . والخوف العبدي ايضاً لا ينبغي جعله في جملة مواهب الروح القدس السبع لجواز ان يصاحبهُ ارادة الخطأ كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة وهذا ممتنعٌ في مواهب الروح القدس لعدم تجردها عن المحبة كما مرَّ في ١٠ ثا مب ٦٨ ف ٥ . فبقي اذن ان يكون الخوف الذي هو من جملة مواهب الروح القدس السبع هو الخوف الابني او الطاهر فقد مرَّ في الموضع المتقدم ف ١ و٣

ان مواهب الروح القدس كمالات خلقية لقوى النفس بها يحسن استعداد هذه القوى للتحرك من الروح القدس كما يحسن بالفضائل الخلقية استعداد القوى الشوقية للتحرك من العقل · واول ما يُطلَب لسهولة تحرك شيء من محركٍ ما ان يكون خاضعاً لهُ لا مقاوماً لان مقاومة المحرك للمتحرك تمنع من الحركة · وهذا يفعله الخوف الابني او الطاهر من حيث انا به نهاب الله ونخشى ان نخرج عن طاعته ولهذا كان له بين مواهب الروح القدس المقام الاول في الصعود والمقام الاخير في النزول كما قال اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١

اذاً اجيب عَلَى الاول بان الخوف الابني ليس مضاداً لفضيلة الرجاء لانا لانخشى بهِ ان يفوتنا ما نرجو نيله بالمعونة الالهية بل انما نخشى بهِ ان نخسر هذه المعونة فهو اذن والرجاء متلائمان وكل منهما كمالٌ للآخر

وعَلى الثاني بان الموضوع الخاص والاصيل للخوف هو الشر الذي يهرب منه الانسان وبهذا الاعتبار يمتنع ان يكون الله موضوعاً للخوف كما مرَّ في ف ١ وانما هو بهِ موضوع للرجاء ولسائر الفضائل اللاهوتية لانا بفضيلة الرجاء نستند الى المعونة الالهية ليس لاكتساب كل ما سوى الله من الخيرات فقط بل بالاخص لاكتساب الله نفسه عَلَى انهُ الخير الاول · ومثل ذلك يقال ايضاً في سائر الفضائل اللاهوتية

وعلى الثالث بانه لا يلزم عن كون الحب هو مبدأ الخوف أن خوف الله ملكة مغايرة لفضيلة المحبة التي هي حب الله فان الحب مبدأٌ لجميع الاميال الا انا نستكمل في اميالنا المختلفة بملكات مختلفة ولهذا كان الحب يتضمن من حقيقة الفضيلة اكثر مما يتضمنه الخوف لان الحب يتعلق بالخير الذي هو الغاية المقصودة بالذات من الفضيلة باعتبار حقيقتها كما هو ظاهرٌ مما مرَّ في ١ · ٢ ثا

مب ٥٥ ف ٣ و٤ ولهذا ايضاً يُجعَل الرجاء فضيلةً . واما الخوف فيتعلق اصالةً بالشر لانهُ يدل عَلَى الهرب منه فهو اذن شيءٌ ادون من الفضيلة اللاهوتية

وعلى الرابع بقولهِ في سي ١٠ : ١٤ «اول كبرياء الانسان ارتداده عن الرب» اي رفض الخضوع لله وهذا مقابلٌ للخوف الابني الذي يهاب الله . فالخوف اذن ينفي مبدأ الكبرياء ولهذا يُمنَح دفعاً لها لكنه ليس يلزم من ذلك انهُ نفس فضيلة التواضع بل انه مبدؤها فان مواهب الروح القدس هي مبادىء الفضائل العقلية والخلقية كما مرَّ في ا . ثا مب ٦٨ ف ٤ بخلاف الفضائل اللاهوتية فانها هي مبادىء المواهب كما مرَّ هناك ايضاً

وبذلك يتضح الجواب عَلَى الخامس

الفصل العاشر

في ان الخوف هل ينقص بازدياد المحبة

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الخوف ينقص بازدياد المحبة فقد قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الأولى «كلما ازدادت المحبة نقص الخوف»

٢ وايضاً ان الخوف ينقص بازدياد الرجاء . والرجاء يزداد بازدياد المحبة كما مرَّ في مب ١٧ ف ٨ . فالخوف اذن ينقص بازدياد المحبة

٣ وايضاً ان الحب يفيد الاتصال والخوف يفيد الانفصال . والانفصال ينقص بازدياد الاتصال . فالخوف اذن ينقص بازدياد المحبة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ «ان خوف الله ليس بدءاً للحكمة فقط بل هو ايضاً كمالٌ لها اي لتلك الحكمة التي بها يحب الانسان الله باعلى درجة من درجات المحبة ويحب القريب

كنفسهِ »

والجواب ان يقال ان خوف الله عَلَى نوعين كما مرَّ في ف ٢ احدهما ابنيٌّ وهو ما بهِ يخشى الانسان اهانة الله او مفارقته والثاني عبديٌّ وهو ما بهِ يخشى الانسان العقاب · فالخوف الابني يزداد ضرورةً بازدياد المحبة كما يزداد المعلول بازدياد العلة فانه كلما كان انسان احبَّ لانسان كان اشد خشيةً لاهانتهِ ومفارقته · والخوف العبدي من حيث هو عبديٌّ يرتفع بالكلية عند ورود المحبة الا ان خوف العقاب يبقى فيه باعتبار جوهره كما مرَّ في ف ٦ · وهذا الخوف ينقص بازدياد المحبة ولا سيما باعتبار الفعل لانهُ كلما كان انسانٌ احبَّ لله كان اقل خوفاً من العقاب اما اولاً فلانه يصغر في عينهِ خيره المنافي الذي يضرُّ بهِ العقاب واما ثانياً فلانهُ يكون اشد رغبةً في الثواب واوفر ثقةً بنيله فيصير اقل خوفاً من العقاب

اذًا اجيب عَلَى الاول بان كلام اوغسطينوس على خوف العقاب

وعَلَى الثاني بان الخوف الذي ينقص بازدياد الرجاء هو خوف العقاب واما الخوف الابني فيزداد بازدياد الرجاء لانهُ كلما كان انسانٌ اوثق بنيل خير بمعونة غيره كان اشد خوفاً من اهانة ذلك الغير او الانفصال عنهُ

وعَلَى الثالث بان الخوف الابني لا يفيد الانفصال عن الأب بل الخضوع له وانما يخشى الانفصال عن هذا الخضوع الا ان يكون المراد بالانفصال عنهُ انهُ لا يدَّعي مساواته بل يخضع نفسه له فان الانفصال بهذا المعنى يوجد ايضاً في المحبة من حيث ان صاحبها يحب الله فوق نفسهِ وفوق كل شيءٍ · فازدياد المحبة اذن لا ينقص الخوف بل يزيده

الفصل الحادي عشر
في ان الخوف هل يبقى في الوطن

يتخطى الى الحادي عشر بان يقال: يظهر ان الخوف لا يبقى في الوطن فقد قيل في ام ١ :٣٣« ينعم بالرخاء مطمئناً من خوف الشرور » والمراد به الانسان المتمتع بالحكمة في السعادة الابدية· وكل خوف فهو يتعلق بشر اذ الشر هو موضوع الخوف كما مرَّ في ف ٢ و٥ « فلن يكون اذن في الوطن شيء من الخوف

٢ وايضاً سيكون الناس في الوطن مماثلين لله كقوله في ١ يو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله » والله لا يخاف شيئاً · فالناس اذن لن يكون عندهم في الوطن شيء من الخوف

٣ وايضاً ان الرجاء اكمل من الخوف اذ انه يتعلق بالخير والخوف يتعلق بالشر· ولن يكون في الوطن رجاء· فلن يكون فيه ايضاً خوف

لكن يعارض ذلك قولهُ في مز ١٨ : ١٠ « خشية الرب المقدسة تثبت الى الابد »

والجواب ان يقال ان الخوف العبدي اي خوف العقاب لن يكون في الوطن ألبتة فان هذا الخوف منتفٍ بما تقتضيه حقيقة السعادة الابدية من الطمأنينة كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ وفي ١-٢ ثا مب ٥ ف ٤ · واما الخوف الابني فكما يزداد بازدياد المحبة كذلك سيكمل بكمالها فان يكون اذن ألبتة فعلهُ في الوطن كفعلهِ هنا· ولبيان ذلك ينبغي ان يعلَم ان موضوع الخوف هو الشر الممكن ولما كانت حركة الخوف حركة هربٍ على نحوِ ما كان الخوف يدل على الهرب من الشر الشاق الممكن فان الشرور اليسيرة لا تُحدِث خوفاً ·وكما ان خير كل شيء يقوم بلزومه الرتبة الخاصة بهِ كذلك شر كل

شيء يقوم بخروجه عن حد رتبته . ورتبة الخليقة الناطقة هي تحت الله وفوق سائر المخلوقات فاذاً كما ان خضوع الخليقة الناطقة بالمحبة لخليقةٍ ادون منها شرٌّ لها كذلك عدم خضوعها لله وجرأة استعلائها عليه او احتقارها اياه شرٌّ لها . وهذا الشر ممكنٌ لها باعتبار طبيعتها بسبب قابلية اختيارها الطبيعية للتغير الا انهُ ممتنعٌ في السعداء بسبب ما لهم من كمال المجد . فالهرب اذن من شر عدم الخضوع لله سيكون في الوطن ممكناً باعتبار الطبيعة وممتنعاً باعتبار السعادة واما في الطريق فهو ممكنٌ مطلقاً ولهذا قال غريغوريوس في ادبياته ك ١٧ عند تفسيره قول ايوب ٢٦ : ١١ اعمدة السماء تتزعزع وترتعد من اشارته « ان قوات السماء التي تشاهده بدون انقطاع ترتعد في حال نظرها اليه الآن هذا الارتعاد ليس من خوف يؤلمها بل من دهشة تتولاها » اي لانها تدهش من عظمة الله الذي هو فوقها وتقصر عن ادراكه . ولم يمنع اوغسطينوس ايضاً في مدينة الله ك ١٤ وجود الخوف بهذا المعنى في الوطن وان كان لم يقطع بهِ بل ابقاه مشكوكاً فيه قال « ان ذلك الخوف الطاهر الذي يثبت ابد الدهر اذا وجد في الدهر المستقبل فلن يكون مروعاً من شر يمكن وقوعه بل ممكناً في خير يستحيل فقده لانه حيث يكون حب الخير المظفور به غير متغير يكون الخوف من الشر المهروب منهُ مطمئناً اذا ساغ لنا هذا القول فان المراد بالخوف الطاهر تلك الارادة التي بالضرورة لن نريد بها الخطيئة لا لانا نسعى بالضعف الى اجتناب الخطأ بل لانا نأمن الخطأ بطمأنينة المحبة او لعلهُ ان لم يكن هناك خوفٌ ألبتة أن يكون المراد بالخوف الذي يثبت الى الابد استمرار ما يؤدي اليه الخوف » .

اذاً اجيب على الاول بان المراد بتلك الآية تنزه السعداء عن الخوف المصحوب بالاضطراب والحذر من الشر لا الخوف المطمئن كما قال

اوغسطينوس

وعلى الثاني بما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٩ وهو « تي مشابهة لله ومباينة له معاً اما مشابهتها له فمن حيث ما يمكن لها من التشبه بما لا يمكن التشبه بهِ » اي من حيث تبذل وسعها في التشبه بالله الذي لا يمكن التشبه بهِ تماماً « واما مباينتها له فمن حيث ما بين المعلولات والعلة من البون الذي لا حد له ولا قياس » فاذاً اذا كان الخوف لا يليق بالله لعدم وجود اعلى منهُ فيخضع هو له لا يلزم من ذلك انهُ لا يليق بالسعداء القائمة سعادتهم بتمام خضوعهم لله

وعلى الثالث بان الرجاء يفيد شيئاً من النقصان وهو استقبال السعادة الذي ينتفي بحضورها واما الخوف فيفيد نقصاناً طبيعياً في الخليقة من حيث يوجد بينها و بين الله بونٌ غير متناهٍ وهذا البون سيبقى في الوطن ايضاً ولهذا ان يزول الخوف فيه بالكلية

الفصل الثاني عشر

في ان مسكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موهبة الخوف

يتخطى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان مسكنة الروح ليست الطوبى التي بازاء موهبة الخوف فان الخوف هو بدء الحيوة الروحية كما هو ظاهر مما مرَّ ف ٧ والمسكنة من قبيل كمال الحيوة الروحية كقوله في متى ١٩ : ٢١ « ان اردت ان تكون كاملاً فاذهب وبع كل شيء لك واعطهِ للمساكين » فليست مسكنة الروح اذن بازاء موهبة الخوف

٢ وايضاً قيل في مز ١١٨ : ١٢٠ « سمِّر خوفك في لحمي » وهذا يظهر منه ان من مقاصد الخوف قهر الجسد . ويظهر ان طوبى الحزن اخص ما يناسب قهر الجسد . فهي اذن اليق بموهبة الخوف من طوبى المسكنة

٣ وايضاً ان موهبة الخوف بازاء فضيلة الرجاء كما مرَّ ف ٩ ج ١ .

ويظهر ان ما بازاء الرجاء هو بالاخص الطوبى الاخيرة الواردة في قوله في متى ٥ : ٩ « طوبى لفاعلي السلامة فانهم بني الله يدعون » لانا « نفتخر في رجاء بمجد ابناء الله » كما في رو ٥ : ٢ . فهذه الطوبى اذن اليق بموهبة الخوف من مسكنة الروح

٤ وايضاً قد مرَّ في ١٠ ثا مب ٧٠ ف ٢ ان الثمار هي بازاء انواع الطوبى . وليس من الثمار ما هو بازاء موهبة الخوف فليس اذن من انواع الطوبى ايضاً ما هو بازائها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١ « ان مخافة الرب تليق بالمتواضعين الذين قيل عنهم طوبى للمساكين بالروح »

والجواب ان يقال ان مسكنة الروح هي خاصةً بازاء الخوف لانهُ لما كان من شأن الخوف الابني مهابة الله والخضوع له كان كل ما يستلزمهُ هذا الخضوع يختص بموهبة الخوف . وخضوع الانسان لله يستلزم تركه الافتخار بنفسهِ او بآخر سوى الله فان هذا منافٍ لتمام الخضوع لله وعليهِ قوله في مز ١٩ : ٨ « هؤلاء بالعجلات وهؤلاء بالخيل اما نحن فانما نهتف باسم الهنا » فكمال مهابة الانسان لله اذن يستلزم عدم افتخاره استكباراً بنفسهِ وعدم مباهاته بالخيرات الخارجة من الجاه والغنى ايضاً فان كليهما من مقتضى مسكنة الروح لجواز ان يكون المراد بها اما ملاشاة انتفاخ الروح وكبريائها كما قال اوغسطينوس او اطراح الاشياء الزمنية الذي يتم بالروح اي بالارادة بالهام الروح القدس كما قال امبروسيوس وايرونيموس

اذاً اجيب عَلَى الاول بانهُ لما كانت السعادة هي فعل الفضيلة الكاملة كانت السعادات كلها ترجع الى كمال الحيوة الروحية ويظهر ان اول درجة لهذا الكمال ان يحصل عند من يروم كمال الاشتراك في الخيرات الروحية احتقارٌ

للخيرات الارضية ولكن الكمال لا يقوم بمجرد هـذا الاعراض عن الاشياء الزمنية بل انما هو طريق الى الكمال · والخوف الابني الذي يوافقـه طوبى المسكنة يصاحبهُ ايضاً كمال الحكمة كما مرَّ في ف ٧

وعلى الثاني بان افتخار الانسان بنفسهِ او بغيره من الاشياء على خلاف ما ينبغي هو اقرب مقابلةً للخضوع لله الذي يحدثه الخوف الابني من اللـذة الحاصلة عن الاشياء الخارجة فان هذه مقابلةٌ له بطريق اللزوم لان من يهاب الله ويخضع له لا يلتذ بغيره · ومع ذلك فاللذة لا ترجع الى حقيقة الشاق التي يتعلق بها الخوف كما يرجع اليها الافتخار ولهذا كانت طوبى المسكنة محاذيةً للخوف قصداً وطوبى الحزن محاذيةً له تبعاً

وعلى الثالث بان الرجاء يدل على حركة توجهٍ نحو الطرف الذي يتعلق به والخوف يدل على حركة رجوع عن الطرف الذي يتعلق بهِ ولهذا كانت الطوبى الاخيرة التي هي منتهى الكمال الروحي محاذيةً للرجاء من حيث هي موضوعه الاخير وكانت الطوبى الاولى الحاصلـة بالاعراض عن الاشياء الخارجة العائقة عن الخضوع لله محاذيةً للخوف

وعلى الرابع بان ما كان من الثمار يرجع الى استعمال الاشياء الزمنيـة باعتدالٍ او الى الاعراض عنها يظهر انهُ محاذٍ لموهبة الخوف وذلك كالحشمة والعفاف والطهارة



المبحث المتمم عشرين

في اليأس — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يقابل الرجاء من الرذائل واولاً في اليأس وثانياً في الاغترار . والبحث في الاول يدور على اربع مسائل — ١ في ان اليأس هل هو خطيئة — ٢ هل هو ممكنٌ بغير كفر — ٣ هل هو اعظم الخطايا — ٤ هل يصدر عن الملل

الفصل الاول

في ان اليأس هل هو خطيئة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان اليأس ليس خطيئةً فان في كل خطيئةٍ اقبالاً الى الخير الفاني واعراضاً عن الخير الباقي كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ . وليس في اليأس اقبالٌ الى الخير الفاني . فليس اذن خطيئةً

٢ وايضاً ما صدر عن اصلٍ صالحٍ فليس يظهر انهُ خطيئةٌ لانه « لا تستطيع شجرةٌ صالحة ان تثمر ثمراً رديئاً » كما في متى ٧ : ١٨ و يظهر ان مصدر اليأس اصلٌ صالحٌ وهو خوف الله او هول جسامة الخطايا . فليس اليأس اذن خطيئةً

٣ وايضاً لو كان اليأس خطيئة لكان يأس الهالكين خطيئةً . ولكنهُ ليس يُحسَب لهم ذنباً بل عقاباً . فهو ليس يُحسَب اذن ذنباً للمسافرين ايضاً . فليس اذن خطيئةً

لكن يعارض ذلك ان ما يجر الناس الى الخطايا يظهر انهُ انه ليس خطيئةً فقط بل مبدأً للخطايا . واليأس من هذا القبيل فقد قال الرسول عن بعض الناس في افسس ٤ : ١٩ « الذين ليأسهم اسلموا انفسهم الى العهر لارتكاب كل نجاسةٍ وبخلٍ » . فليس اليأس اذن خطيئةً فقط بل مبدأً لخطايا أُخر ايضاً

والجواب ان يقال ان ما هو في العقل ايجابٌ او سلبٌ فهو في الشوق طلبٌ او هربٌ وما هو في العقل حقٌ او باطلٌ فهو في الشوق خيرٌ

او شر كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ولذلك فكل حركة شوقية مطابقة العقل الحق فهي في نفسها جميلة وكل حركة شوقية مطابقة العقل المبطل فهي في نفسها قبيحة وخطيئة · وحكم العقل بان الله مصدر خلاص الناس وانه يغفر للخطأة حق كقوله في حزقيال ١٨ : ٢١ «لا اشاء موت الخاطئ بل ان يتوب ويحيا» وحكمهُ بان الله لا يغفر للخاطئ التائب او انهُ لا يجعل الخطأة بالنعمة المبررة على ان يتوبوا اليه باطل فاذاً كما ان حركة الرجاء المطابقة للحكم الحق محمودة وفاضلة كذلك حركة اليأس المقابلة لها والمطابقة للحكم الباطل على الله فاسدة وخطيئة

اذاً اجيب على الاول بان في كل خطيئة نوعاً من الاعراض عن الخير الباقي واقبالاً الى الخير الفاني ولكن ليس على نحو واحد فان الخطايا المقابلة الفضائل اللاهوتية كبغض الله واليأس والكفر تقوم اصالةً بالاعراض عن الخير الباقي لان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله وتبعاً بالاقبال الى الخير الفاني من حيث ان ترك النفس لله يستلزم بالضرورة التفاتها الى غيره وأما الخطايا الأُخر فتقوم اصالةً بالاقبال الى الخير الفاني وتبعاً بالاعراض عن الخير الباقي فان من يزني لا يقصد ان ينصرف عن الله بل ان يتمتع باللذة البدنية التي تستلزم الانصراف عن الله

وعلى الثاني بان شيئاً يصدر عن اصل الفضيلة على نحوين اولاً قصداً من جهة نفس الفضيلة كصدور الفعل عن الملكة وبهذا الاعتبار يمتنع صدور خطيئة عن اصل الفضيلة وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في الاختيار ك ٢ «ليس احدٌ يصرف الفضيلة الى الشر» وثانياً تبعاً وبهذا الاعتبار لا يمتنع صدور خطيئة عن فضيلة كما قد تبعث الفضائل بعض الناس الى الكبرياء كقول اوغسطينوس «الكبرياء تكمن للاعمال الصالحة لتبيدها» وعلى هذا النحو

يحدث اليأس عن خوف الله او عن هول جسامة الخطايا من حيث يصرف الانسان هذه الخيرات الى الشر فيتخذ منها سبيلاً الى اليأس

وعلى الثالث بان الهالكين ليسوا في حالةٍ يمكن لهم فيها الرجاء لاستحالة انقلابهم الى السعادة ولهذا لم يكن يأسهم يحسب لهم ذنباً بل نوعاً من العقاب كما ان من يأس في حال الطريق ايضاً ما ليس نيله من شأنه اولا يجب عليهِ اكتسابهُ لا يحسب ذلك عليه خطيئة كيأس الطبيب من شفاء مريضٍ او يأس انسانٍ من تحصيل الغني

الفصل الثاني
في ان اليأس هل هو ممكنٌ بغير كفر

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان اليأس ليس ممكناً بغير كفر فان مصدر ثقة الرجاء هو الايمان. وما دامت العلة موجودة لا يرتفع المعلول. فيمتنع اذن ان تُفقَد باليأس ثقة الرجاء مع بقاء الايمان

٢ وايضاً ان ايثار الذنب على جودة الله او رحمتهِ نفيٌ لعدم تناهيهما وهذا كفرٌ. ومن يأس يؤثر ذنبهُ على رحمة الله او جودته كقوله في تك ٤ : ١٣ «ان ذنبي اعظم من ان يغفر» فكل من يأس اذن فهو كافرٌ

٣ وايضاً من سقط في بدعةٍ محرَّمة فهو كافر. ومن يأس يظهر انهُ يسقط في بدعةٍ محرمة وهي بدعة النواتيين الذين يقولون بعدم مغفرة الخطايا بعد المعمودية. فيظهر اذن ان كل من يأس كافرٌ

لكن يعارض ذلك ان المتقدم لا يرتفع بارتفاع المتأخر. والرجاء متأخر عن الايمان كما مرَّ في مب ١٧ ف ٧. فيجوز اذن بقاء الايمان عند ارتفاع الرجاء. فليس اذن كل من يأس كافراً

والجواب ان يقال ان الكفر الى العقل واليأس الى القوة الشوقية. والعقل

يتعلق بالكليات والقوة الشوقية تتحرك نحو الجزئيات فان الحركة الشوقية تصدر عن النفس الى الاشياء الخارجة التي هي في انفسها جزئيات · وقد يحدث ان يكون حكم الانسان الكلي صحيحاً وحكمهُ في الحركة الشوقية فاسداً لفساد حكمه الجزئي ضرورة ان الحكم الكلي انما ينتقل منهُ الى تشوق شيءٍ جزئي بواسطة الحكم الجزئي كما في كتاب النفس ٣ كما انه لا يلزم عن القضية الكلية نتيجةٌ جزئية الا باخذ قضية جزئية ولهذا فمن كان ايمانه الكلي صحيحاً يمكن ان يخطئ في حركتهِ الشوقية نحو امرٍ جزئيٍ لفساد حكمه الجزئي بالملكة او بالانفعال كمن يزني فانهُ بايثاره الزنى على انه خيرٌ في الحال يحكم حكماً فاسداً على امرٍ جزئيٍ مع صحة حكمهِ الكلي من جهة الايمان بان الزنى خطيئة مميتة وكذلك من يحكم بالايمان حكماً صحيحاً كلياً بان في الكنيسة مغفرةً للخطايا يمكن له ان ينفعل بحركة اليأس معتبراً ان لا سبيل له الى رجاء المغفرة في الحالة التي هو عليها لفساد حكمه في امرٍ جزئيٍ · وعلى هذا النحو يمكن وقوع اليأس من دون كفرٍ كسائر الخطايا المميتة

اذاً اجيب على الاول بان المعلول لا يرتفع بارتفاع العلة الأولى فقط بل بارتفاع العلة الثانية ايضاً ولهذا فان حركة الرجاء يمكن ارتفاعها ليس بارتفاع الحكم الكلي على الايمان الذي هو بمقام العلة الأولى لثقة الرجاء فقط بل بارتفاع الحكم الجزئي الذي هو بمقام العلة الثانية له ايضاً

وعلى الثاني بانهُ لو حكم احدٌ حكماً كلياً بان رحمة الله ليست غير متناهية لكان كافراً · ومن ييأس لا يحكم بذلك بل انما يحصل له في النفس هيئةٌ جزئية يحكم فيها بانه لا ينبغي له في تلك الحال ان يرجو رحمة الله

وكذلك يجاب على الثالث بان النواتيين ينفون نفياً كلياً حصول مغفرة الخطايا في الكنيسة

الفصل الثالث

في ان اليأس هل هو اعظم الخطايا

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليأس ليس اعظم الخطايا لجواز حصوله بغير كفر كما تقدم في الفصل الآنف· والكفر هو اعظم الخطايا لانهُ ينقض اساس البناء الروحي · فليس اليأس اذن اعظم الخطايا

٢ وايضاً ان الخير الاعظم يقابله الشر الاعظم كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ · والمحبة هي اعظم من الرجاء كما في ١ كور ١٣ · فالبغض اذن خطيئة اعظم من اليأس

٣ وايضاً ليس في خطيئة اليأس الا اعراضٌ فاسدٌ عن الله ·وفي سائر الخطايا اعراضٌ فاسدٌ واقبالٌ فاسدٌ ايضاً · فخطيئة اليأس ليست اذن اثقل من سائر الخطايا بل اخف منها

لكن يعارض ذلك انهُ يظهر ان الخطيئة المُعضلة في منتهى الجسامة كقوله في ار ٣٠ : ١٢ « كسرك معضلٌ وضربتك قبيحة جداً » وخطيئة اليأس مُعضلة كقوله في ار ١٥ : ١٨ « ضربتي معضلةٌ تأبى الشفاء » فاليأس اذن خطيئة في غاية الجسامة

والجواب ان يقال ان الخطايا المقابلة للفضائل اللاهوتية هي في جنسها اعظم من الخطايا الأُخر لانهُ لما كان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله كانت الخطايا المقابلة لها تفيد اولاً وبالذات الاعراض عن الله وكل خطيئة مميتة انما تُعتبَر فيها حقيقة الشر الاولية وجسامته من حيث تصرف صاحبها عن الله فلو فُرِض وجود الاقبال الى الخير الفاني من دون الاعراض عن الله ولو كان ذلك الاقبال فاسداً لما كان هناك خطيئةٌ مميتةٌ وعلى هذا فما اقتضى اولاً وبالذات الاعراض عن الله فهو اعظم الخطايا المميتة · والفضائل اللاهوتية

يقابلها الكفر واليأس و بغض الله فاذا اعتبر البغض والكفر منها بالقياس الى اليأس كانا في انفسهما اي باعتبار حقيقتهما النوعية اعظم منهُ فان الكفر يحصل عن عدم تصديق الانسان بالحق الالهي وبغض الله ينشأ عن مضادة ارادة الانسان للخيرية الالهية واما اليأس فمنشأه قنوط الانسان من الحصول على المشاركة في خيرية الله ومن ذلك يظهر ان الكفر وبغض الله يضادان الله في نفسهِ واليأس يضاده من جهة مشاركتنا له في خيريتهِ · فاذًا عدم التصديق بالحق الالهي او بغض الله هو في حقيقة الامر خطيئة اعظم من القنوط من نيل المجد منهُ · اما اذا اعتُبر اليأس بالقياس اليهما من جهتنا فهو اعظم خطرًا منهما فانا بالرجاء ننصرف عن الشرور ونسعى الى طلب الخيرات فاذا ارتفع الرجاء لم يثنِ الناس شيءٌ عن السقوط في الرذائل وتجافوا عن الاشغال المحمودة ولهذا قال الشارح في تفسير قوله في ام ٢٤ : ١٠ اذا يئست لوقوعك في يوم الضيق خارت قوتك « ليس اقبح من اليأس فان من يستولي عليه يفقد العزيمة في مشاغل هذه الحياة بالعموم وما هو شرٌّ من ذلك انه يفقدها بالخصوص في جهاد الايمان » وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم « النفس تموت باقتراف جريمةٍ ما ولكنها باليأس تهبط الى جهنم »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان اليأس هل يصدر عن الملل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اليأس ليس يصدر عن الملل فان الواحد لا يصدر عن عللٍ مختلفة · واليأس المتعلق بالدهر الآتي يصدر عن الفجور كما قال غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٣١ · فليس يصدر اذن عن الملل

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله اليأس واللذة الروحية يقابلها المَلَل · واللذة الروحية تصدر عن الرجاء كقولهِ في رو ١٢ : ١٢ « ملتذين بالرجاء » فالملل اذن يصدر عن اليأس دون العكس

٣ وايضاً ان للمتقابلات عللاً متقابلة · ويظهر ان الرجاء الذي يقابله اليأس يصدر عن اعتبار الآلاء الالهية ولا سيما عن اعتبار التجسد فقد قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٣ « لم يكن شيء ضرورياً لان ينعش فينا الرجاء مثل بيان مقدار محبة الله لنا فاي شيء اوضح دلالةً عَلَى ذلك من تنازل ابن الله الى ان يشاركنا في طبيعتنا » فاهمال هذا الاعتبار اذن أولى بان يكون مصدراً لليأس من المَلَل

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في ادبياتهِ ك ٣١ جعل اليأس في جملة ما يصدر عن المَلَل

والجواب ان يقال ان موضوع الرجاء هو الخير الشاق الممكن بالذات او بالغير كما مرَّ في مب ١٧ ف ١ وفي ١٠ ثا مب ٤٠ ف ١ · فرجاء نيل السعادة اذن يمكن ان يفقده الانسان لامرين احدهما عدم اعتباره اياها خيراً شاقاً والآخر عدم اعتباره اياها ممكنةً لهُ بنفسه او بغيره · فعدم اعتبارنا الخيرات الروحانية خيرات مطلقاً او خيرات عظيمة يحدث فينا خاصةً عن انهماك شوقنا في حب اللذات الجسمانية واخصها اللذات اللحمية لان حب هذه اللذات يجعل الانسان يسأَم الخيرات الروحانية ولا يرجوها على انها خيرات شاقة · واليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الفجور · وعدم اعتبار الانسان الخير الشاق ممكناً لهُ بنفسه او بغيرهِ يحدث فيهِ عن فرط الانحطاط الذي متى استولى على شوق الانسان تخيل انه يتعذر عليهِ مطلقاً ان تسمو نفسهُ الى شيء من الخير · ولما كان الملل أَلماً يحدث انحطاطاً في الروح كان اليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الملل —

وخاصة موضوع الرجاء كونه ممكناً لان الخير والشاق يتعلق بهما انفعالات أُخر ايضاً فكان اليأس يصدر باخص وجهٍ عن الملل وان كان قد يصدر ايضاً عن الفجور بالاعتبار المتقدم

و بذلك يتضح الجواب عَلَى الاول

وعلى الثاني بانه كما ان الرجاء يُحدِث اللذة كذلك يعظم رجاء الناس في حال التذاذهم كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ وبهذا الاعتبار ايضاً يسهل سقوطهم في اليأس في حال تالمهم كقوله في ٢ كور ٢ : ٧ « لئلا يُبتَلع مثل ذلك من فرط الأَلم » الا انهُ لما كان موضوع الرجاء هو الخير الذي يطلبهُ الشوق طبعاً وليس يهرب عنهُ طبعاً بل لما يطرأُ من بعض العوائق فقط كانت اللذة تصدر باخص وجهٍ عن الرجاء وكان اليأس بعكس ذلك يصدر باخص وجهٍ عن الالم

وعَلَى الثالث بان اهمال اعتبار الالاء الالهية هو ايضاً يصدر عن المَلَل فان الانسان متى تولاه انفعالٌ كان اخص ما يوجه اليهِ فكره ما يتعلق بهِ ذلك الانفعال ولهذا متى تولاه الالم لا يسهل عليه التفكر في الامور العظيمة والبهجة بل انما يتفكر في الامور المؤلمة الا ان يبذل جهداً عظيماً في صرف فكره عنها

المبحث الحادي والعشرون

في الاغترار — وفيهِ اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاغترار والبحث فيه يدور عَلَى اربع مسائل — ١ في ان الموضوع الذي يستند اليه الاغترار ماذا — ٢ في ان الاغترار هل هو خطيئة — ٣ في ما هو مقابل له — ٤ في انهُ عن اية رذيلة يصدر

الفصل الاول

في ان الاغترار هل يستند الى الله او الى القدرة الذاتية

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاغترار الذي هو خطيئة الى الروح القدس لا يستند الى الله بل الى القدرة الذاتية لانهُ كما كانت القدرة اضعف كانت خطيئة من يفرط في الاستناد اليها اعظم · والقدرة البشرية هي دون القدرة الالهية فمن يغتر اذن بالقدرة البشرية هو اعظم خطيئةً ممن يغتر بالقدرة الالهية · والخطيئة الى الروح القدس في غاية الجسامة · فالاغترار الذي يُجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس هو اذن اكثر استناداً الى القدرة البشرية منهُ الى القدرة الالهية

٢ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس هي مصدر الخطايا الأُخر اذ هي سوء القصد الذي به يخطأ الخاطئ · وصدور الخطايا الاخر عن اغترار الانسان بنفسهِ اظهر من صدورها عن اغترارهِ بالله لان حب الذات هو مبدأُ الخطايا كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ · فيظهر اذن ان القدرة البشرية هي اخص مستنَدٍ للاغترار الذي هو خطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان الخطيئة تحصل بالافراط في الاقبال على الخير الفاني · والاغترار خطيئةٌ · فهو اذن يحصل بالاقبال علَى القدرة البشرية التي هي خيرٌ فانٍ لا بالاقبال علَى القدرة الالهية التي هي خيرٌ باقٍ

لكن يعارض ذلك انهُ كما ان يأْس الانسان استخفافٌ بالرحمة الالهية التي اليها يستند الرجاء كذلك اغترارهُ استخفافٌ بالعدل الالهي الذي يعاقب الخطأَة · والله متصفٌ بالعدل كاتصافهِ بالرحمة · فاذاً كما ان اليأْس يحصل بالاعراض عن الله كذلك الاغترار يحصل بافراط الاقبال عليهِ

والجواب ان يقال يظهر ان المراد بالاغترار افراطٌ في الرجاء وموضوع

الرجاء هو الخير الشاق الممكن وان شيئاً يكون ممكناً للانسان على نحوين احدهما بقدرته والاخر بالقدرة الالهية فقط والاغترار يمكن ان يحصل بالافراط في كلا النوعين من الرجاء فالرجاء الذي بهِ يثق الانسان بقدرتهِ يحصل فيهِ الاغترار من حيث يتوخى شيئاً يعتبره ممكناً له وهو مجاوزٌ لقدرتهِ كقوله في يهوديت ٦ : ١٥ « تُذلُّ المتوكلين على انفسهم » وهذا النوع من الاغترار مقابلٌ لفضيلة عظم الهمة التي هي وسطٌ في هذا الرجاء · والرجاء الذي به يعتمد الانسان على القدرة الالهية يمكن حصول الاغترار فيه من حيث يتوخى الانسان خيراً يعتبره ممكناً بقدرة الله ورحمتهِ وهو غير ممكن كمن يرجو ان ينال المغفرة من غير توبةٍ او المجد من غير استحقاق وهذا النوع من الاغترار هو خاصة خطيئةٌ الى الروح القدس اذ بهِ تنتفي او تُحتقَر معونة الروح القدس التي بها يرعوي الانسان عن الخطيئة

اذاً اجيب على الاول بان الخطيئة التي هي ضد الله هي في جنسها اعظم من سائر الخطايا كما مرَّ في المبحث الآنف ف ٣ وفي ١٠ ثا مب ٧٣ ف ٣ وعليه فالاغترار الذي بهِ يجاوز الانسان الحد في الاتكال على الله خطيئة اعظم من الاغترار الذي به يجاوز الحد في الاتكال على قدرة نفسه فان اتكاله على القدرة الالهية في نيل ما لا يليق بالله ان ينيله اياه عبثٌ بها ولا يخفى ان خطيئة من يعبث بالقدرة الالهية اعظم من خطيئة من يغالي في تعظيم قدرة نفسهِ

وعلى الثاني بان نفس الاغترار الذي به يفرط الانسان في الاتكال على الله يتضمن حب الذات الذي هو افراط رغبة الانسان في خيره فان ما نرغب فيهِ رغبة مفرطة نعتبر انهُ يسهل حصوله لنا بواسطة الغير وان كان حصوله ممتنعاً

وعلى الثالث بان في الاغترار بالرحمة الالهية اقبالاً على الخير الفاني من حيث يحصل عن افراط رغبة الانسان في خيره واعراضاً عن الخير الباقي من حيث يُسنِد الى القدرة الالهية ما لا يليق بها فان الانسان بهذا يُعرِض عن الحق الالهي

الفصل الثاني

في ان الاغترار هل هو خطيئة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الاغترار ليس خطيئة اذ ليس شيء من الخطايا باعثاً على استجابة الله للانسان · والاغترار يبعث الله احياناً على استجابة بعض الناس فقد قيل في يهوديت ٩ : ١٧ « استجبني انا المسكينة المتضرعة والمتوكلة على رحمتك » فالاغترار اذن بالرحمة الالهية ليس خطيئة

٢ وايضاً ان معنى الاغترار الافراط في الرجاء · ويمتنع ان يكون في الرجاء بالله افراطٌ لعدم تناهي قدرته ورحمته · فيظهر اذن ان الاغترار ليس خطيئة

٣ وايضاً ما كان خطيئة فلا يصلح عذراً للخاطئ في خطيئته · والاغترار عذرٌ للانسان في خطيئته فقد قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ١٢ ان آدم كان اقل جرماً لانهُ خطئ على رجاء المغفرة وهذا من قبيل الاغترار في ما يظهر · فليس الاغترار اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الاغترار يُجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان كل حركة شوقية مطابقة للعقل الضال هي في نفسها قبيحة وخطيئة كما مرَّ في المبحث الآنف ف ١ عند الكلام على اليأس · والاغترار حركةٌ شوقية لانهُ يدل على افراط في الرجاء وهو مطابق للعقل الضال كاليأس فكما ان الحكم بان الله لا يغفر للتائبين او لا يهدي الخطأة الى التوبة باطلٌ كذلك الحكم بانه يغفر للمستمرين في الخطيئة ويولي

المجد للذين تركوا صالح الاعمال باطلٌ ايضاً . وحركة الاغترار مطابقةٌ لهذا الحكم ولهذا كان الاغترار خطيئة لكنه اخف جرماً من اليأس على قدر ما في الله من مزية الرحمة والمغفرة على المعاقبة لعدم تناهي جودتهِ فان الرحمة والمغفرة تليق بالله لذاتها والمعاقبة تليق بهِ لخطايانا

اذاً اجيب على الاول بان الاغترار قد يُطلق احياناً عَلَى الرجاء لان الرجاء المستقيم بالله يظهر انهُ اغترار بالقياس الى الحالة البشرية واما بالقياس الى عدم تناهي الجودة الالهية فليس باغترار

وعَلَى الثاني بان الاغترار لا يدل عَلَى افراطٍ في الرجاء من حيث يفرط الانسان في الرجاء بالله بل من حيث يرجو من الله شيئاً لا يليق بهِ تعالى وهذا ايضاً تفريطٌ في الرجاء بهِ لانهُ نوعٌ من العبث بقدرتهِ كما تقدم في الفصل الآنف

وعَلَى الثالث بان اقتراف الخطيئة مع العزم على الاستمرار فيها تحت رجاء المغفرة هو من قبيل الاغترار وهذا لا يخفف من جرم الخطيئة بل يزيد فيهِ واما اقتراف الخطيئة تحت رجاء الحصول يوماً عَلَى المغفرة مع العزم عَلَى تركها والانابة عنها فليس من قبيل الاغترار لكنه يخفف من جرم الخطيئة اذ يظهر بذلك ان ارادته اقل تشبثاً بالخطيئة

الفصل الثالث

في ان الاغترار هل هو للخوف اشد مقابلة منهُ للرجاء

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاغترار هو للخوف اشد مقابلةً منه للرجاء فان الافراط في الخوف مقابلٌ للخوف العدل · ويظهر ان الاغترار من قبيل الافراط في الخوف فقد قيل في حك ١٧ : ١٠ « الضمير القلق لا يزال متخيلاً الضربات » وقيل بعد ذلك « الخوف مددٌ للاغترار » فالاغترار

اذن اشد مقابلة للخوف منهُ للرجاء

٢ وايضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباعد · والاغترار ابعد عن الخوف منه عن الرجاء لانهُ يدل على حركةٍ نحو شيء كالرجاء والخوف يدل على حركةٍ عن شيء · فالاغترار اذن اشد مضادةً للخوف منهُ للرجاء

٣ وايضاً ان الاغترار ينفي الخوف بالكلية · وهو لا ينفي الرجاء بالكلية بل انما ينفي اعتدال الرجاء · فاذاً لان المتقابلات هي التي تتنافى يظهر ان الاغترار اشد مقابلة للخوف منهُ للرجاء

لكن يعارض ذلك ان الرذيلتين المتقابلتين تضادان فضيلةً واحدةً كمضادة الجبن والتهور للشجاعة · وخطيئة الاغترار مضادةٌ لخطيئة اليأس الذي هو مقابلٌ للرجاء مقابلةً قريبةً بغير وسط · فيظهر اذن ان الاغترار هو ايضاً اقرب مقابلةً للرجاء

والجواب ان يقال « ان جميع الفضائل ليس لها رذائل تضادها مضادةً بينةً فقط كمضادة الغفلة للفطنة بل لها ايضاً رذائل تقاربها نوعاً من القرب وتشابهها لا شبهاً حقيقياً بل ظاهرياً كمشابهة الخبث للفطنة » كما قال اوغسطينوس في ردهِ على يوليانوس ك ٤ · وقال الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٢ يظهر ان الفضيلة اشبه باحدى الرذيلتين المتقابلتين منها بالاخرى كما يظهر ان العفة اشبه بالخمود والشجاعة اشبه بالتهور · وعلى هذا يظهر ان الاغترار مقابلٌ مقابلةً بينةً للخوف وخصوصاً الخوف العبدي فانهُ يتعلق بالعقاب القاضي بهِ عدل الله الذي يرجو المغتر عفوه لكنهُ باعتبار شبهٍ ظاهري كاذب هو اعظم مضادةً للرجاء من حيث يدل على افراطٍ في الرجاء بالله · ولما كانت المتقابلات المتحدة بالجنس اقرب تقابلاً بينها من المتقابلات المختلفة الاجناس (لان المتضادات متحدة بالجنس) كان الاغترار اقرب مقابلةً للرجاء منهُ للخوف لان

كليهما يتعلق بموضوع واحد يتكل عليهِ الا ان الرجاء يتعلق بهِ عَلَى ما ينبغي والاغترار يتعلق بهِعلى خلاف ما ينبغي

اذاً اجيب عَلَى الاول بانه كما ان الرجاء يتعلق ظاهراً بالشر وحقيقةً بالخير كذلك الاغترار ايضاً وبهذا الاعتبار يطلق الاغترار على افراط الخوف

وعلى الثاني بان المتضادات ما كانت في غاية التباعد في جنس واحد. والاغترار والرجاء يدلان عَلَى حركة في جنس واحد تحتمل ان تكون معتدلةً او مفرطةً ولهذا كان الاغترار اقرب مضادةً للرجاء منه للخوف لانه يضاد الرجاء باعتبار فصلهِ الخاص مضادة المفرط للمعتدل ويضاد الخوف باعتبار فصل جنسهِ الذي هو حركة الرجاء

وعَلَى الثالث بانهُ لما كان الاغترار يضاد الخوف بمضادة الجنس ويضاد فضيلة الرجاء بمضادة الفصل كان ينفي الخوف بالكلية حتى باعتبار جنسهِ ولا ينفي الرجاء الا باعتبار فصلهِ اذ انما ينفي عنهُ الاعتدال

الفصلُ الرابع

في ان الاغترار هل يصدر عن المجد الباطل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاغترار ليس يصدر عن المجد الباطل اذ يظهر انهُ يستند بالاخص على الرحمة الالهية. والرحمة تتعلق بالشقاء المقابل للمجد. فالاغترار اذن ليس يصدر عن المجد الباطل

٢ وايضاً ان الاغترار مقابلٌ لليأس. واليأس يصدر عن الالم كما مرَّ في المبحث الآنف ف٤. فاذاً لان للمتقابلات عللاً متقابلة يظهر ان الاغترار يصدر عن اللذة وهكذا يظهر انه يصدر عن الرذائل اللحمية التي هي اقوى لذةً

٣ وايضاً ان رذيلة الاغترار تقوم بتوخي الانسان امراً مستحيلاً كأنهُ ممكنٌ. واعتبار الانسان المستحيل ممكناً مصدره الجهل. فالجهل اذن أولى

بان يكون مصدراً للاغترار من المجد الباطل

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديباته ك ٣١ ان الاغترار باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل

والجواب ان يقال ان الاغترار نوعان كما مرّ في ف ١ احدهما ان يتكل الانسان عَلَى قدرة نفسه فيروم امراً مجاوزاً لقدرتهِ زاعماً انه ممكنٌ له ولا خفاء في ان هذا النوع من الاغترار يصدر عن المجد الباطل لان رغبة الانسان في كثرة المجد يلزم عنها محاولته اموراً فوق قدرته توصلاً الى المجد واخص هذه الامور الاشياء الحديثة التي هي ادعى الى العجب ولهذا قال غريغوريوس على وجهِ التخصيص ان الاغترار باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل٠ والثاني ان يفرط الانسان في الاتكال عَلَى رحمة الله او قدرتـه التي يرجو ان ينال بها المجد من غير استحقاق والمغفرة من غير توبة وهذا النوع من الاغترار يظهر انهُ يصدر ابتداء عن الكبرياء فكأن صاحبهُ لشدة اعجابه بنفسهِ يخال انهُ مع كونه خاطئاً ابعد عن ان يعاقبه الله او يحرمهُ المجد

وبذلك يظهر الجواب عَلَى الاعتراضات

المبحث الثاني والعشرون

في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف والبحث في ذلك يدور عَلَى مسئلتين — ١ في الوصايا المتعلقة بالرجاء — ٢ في الوصايا المتعلقة بالخوف

الفصل الاول

هل ينبغي رسم وصية تتعلق بالرجاء

يتخطى الى الاول بان يقال: يظهر انهُ ليس ينبغي رسم وصيةٍ تتعلق بفضيلة الرجاء لان ما يكفي له واحدٌ لا يُحتاج فيهِ الى آخر٠ والميل الفطري

يكفي لسوق الانسان الى رجاء الخير · فلا ينبغي اذن ان يساق اليهِ بوصية الناموس

٢ وايضاً لما كانت الوصايا تُرسَم لافعال الفضائل وجب ان تُرسَم الوصايا الاولية لافعال الفضائل الاولية · واول جميع الفضائل هي الفضائل الثلاث اللاهوتية اي الرجاء والايمان والمحبة فاذاً لان وصايا الناموس الاولية هي الوصايا العشر التي اليها تُرَدُّ جميع الوصايا الأُخر كما مرَّ في ١٠٠ ثا مب ١٠٠ ف ٣ يظهر انهُ لو أُنزِلَت وصيةٌ تتعلق بالرجاء لوجب ان تكون في جملة الوصايا العشر · وليس في جملة هذه شيءٌ من ذلك · فيظهر اذن انهُ لا ينبغي ان يُرسَم في الناموس وصيةٌ تتعلق بفعل الرجاء

٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلةٍ والنهي عن فعل رذيلةٍ مقابلة لها في حكمٍ واحدٍ · وليس هناك وصيةٌ تنهى عن اليأْس المقابل للرجاء · فيظهر اذن انهُ لا ينبغي ايضاً رسم وصيةٍ تتعلق بالرجاء

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسيره قول يو ١٥ : ١٢ هذه هي وصيتي ان يحب بعضكم بعضاً «ما اكثر ما رُسِمَ لنا من الوصايا في شأن الايمان وما اكثر ما رُسِمَ لنا منها في شأْن الرجاء» فلا بدَّ اذن من رسم وصايا تتعلق بالرجاء

والجواب ان يقال ان الوصايا الواردة في الكتاب المقدس منها ما هو من جوهر الناموس ومنها ما هو ممهدٌ للناموس فالوصايا الممهدة للناموس هي التي يلزم من عدم وجودها عدم وجود الناموس وهي الوصايا المتعلقة بفعل الايمان وفعل الرجاء فان فعل الايمان يرشد عقل الانسان الي معرفة الشارع الذي يجب ان يخضع له ورجاء الثواب يرشد الانسان الى حفظ الوصايا · والوصايا التي هي من جوهر الناموس هي التي تُفرَض عَلَى من كان من الناس خاضعاً لله ومستعداً لطاعته وهي تتعلق باستقامة السيرة ولهذا وردت في اول الناموس بصورة وصايا · واما وصايا الرجاء والايمان فلم يكن من موجبٍ لايرادها بصورة

وصايا لانهُ لو لم يكن للانسان ايمانٌ ورجاءٌ لم يكن في رسم الناموس لهُ فائدة ٠ وكما وجب ايراد وصية الايمان بطريق الاخبار او التذكير كما مرَّ في مب ١٦ ف ١ كذلك وجب ايراد وصية الرجاء في اول الناموس بطريق الوعد لان وعد المطيعين بالثواب حضٌ لهم ايضاً عَلَى الرجاء ٠ فاذاً كل ما ورد في الناموس من الوعود فهو يتضمن الحض عَلَى الرجاء — الا انه اذ كان يجب عَلَى الرجال الحكماء بعد ان وُضِعَ الناموس ان يرشدوا الناس لا الى حفظ الوصايا فقط بل بالاولى الى المحافظة على اساس الناموس ايضاً كان الكتاب المقدس بعد الاشتراع الاول يرشد الناس الى الرجاء بطرقٍ شتى اذ لم يقتصر في ذلك عَلَى طريق الوعد كما في الناموس بل استعمل له طريق الحض او الامر ايضاً كما يظهر من قوله في مز ٦١: ٩ « اجعلوا رجاءكم فيه ياجميع جماعات الشعب » ومن مواطن اخرى كثيرة من الكتاب

اذاً اجيب على الاول بان الفطرة تكفي لسوق الانسان الى ان يرجو الخير المناسب للطبيعة البشرية واما رجاء الخير الفائق الطبع فقد وجب ان يساق اليه الانسان بنص الناموس الالهي تارةً بطريق الوعد وتارةً بطريق الحض او الامر — عَلَى ان ما يُرشد اليه العقل الطبيعي ايضاً كافعال الفضائل الخلقية كان لا بد ان يُرسَم له وصايا في الناموس الالهي لزيادة تقريره ولا سيما قد غشي بصيرة الانسان الطبيعية من الظلام بشهوات الخطيئة

وعلى الثاني بان الوصايا العشر هي من رسوم الاشتراع الاول فلم يجب ان يُجعَل في جملتها وصيةٌ تتعلق بالرجاء بل كفى ان يساق اليه ببعض ما ذُكِرَ هناك من الوعود كما هو ظاهر في الوصيتين الأُولى والرابعة

وعلى الثالث بان الامور التي يجب عَلَى الانسان حفظها من باب الفرض يكفي ان يُرسَم فيها وصيةٌ ايجابية تتعلق بما ينبغي فعله ويندرج فيها ضمناً

النهيُ عما يجب اجتنابهُ فقد ورد الامر مثلاً باكرام الابوين ولكنهُ لم يرد النهيُ عن اهانتهما الا بما جُعِلَ في الناموس من العقاب لمن يهينهما · ولما كان من الواجب المفروض لخلاص الانسان ان يرجو الله وجب ان يساق الى ذلك باحد الطرق المتقدمة على وجهٍ ايجابي يندرج فيهِ ضمناً النهي عما يقابله

الفصل الثاني

هل وجب رسم وصية تتعلق بالخوف

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انهُ لم يجب ان يُرسَم في الناموس وصية تتعلق بالخوف فان خوف الله هو من الامور الممهدة للناموس اذ هو « بدء الحكمة » والامور الممهدة للناموس لا تقع تحت وصايا الناموس فلا ينبغي اذن ان يُجعل في الناموس وصية تتعلق بالخوف

٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول · والحب هو علة الخوف لصدور كل خوف عن حبٍ ما كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب٣٣ · فاذاً بعد ان رُسِمت الوصية المتعلقة بالحب كان من الفضول رسم وصيةٍ تتعلق بالخوف

٣ وايضاً ان الاغترار مقابلٌ على نحوٍ ما للخوف · ولم يرد في الناموس نهيٌ عن الاغترار · فيظهر اذن انهُ لم يجب ايضاً ان يُرسَم فيهِ وصية تتعلق بالخوف

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٠ : ١٢ « والآن يا اسرائيل ما الذي يتطلبهُ منك الرب الهك ألا ان تتقي الرب الهك » وهو انما يتطلب منا ما يأمرنا بحفظه · فاتقاء الانسان لله اذن يقع تحت الوصية

والجواب ان يقال ان الخوف نوعان عبديٌ وابنيٌ وكما يساق الانسان الى حفظ وصايا الناموس برجاء الثواب كذلك يساق الى رعاية الناموس بخوف العقاب الذي هو الخوف العبدي ولهذا فكما انه حين سنَّ الناموس لم يجب ان

يُجعل فيه وصيةٌ لفعل الرجاء بل كان يجب ان يساق الناس الى ذلك بالوعود كما تقدم في الفصل الآنف كذلك الخوف الذي يتعلق بالعقاب لم يجب ان يُجعَل له وصيةٌ بصورة وصية بل كان يجب ان يساق الناس اليه بوعيد العقاب وقد جرى ذلك اولاً في الوصايا العشر ثم بعدها في وصايا الناموس الثانوية . الا ان علماء الناموس والانبياء الذين ارادوا ان يسوقوا الناس الى حفظ الناموس كما اوردوا بعد ذلك بطريق الحض او الامر تعاليم متعلقة بالرجاء كذلك فعلوا في شأن الخوف ايضاً — واما الخوف الابني الذي به يُؤدّى التعظيم لله فهو بمنزلة جنس لمحبة الله ومبدإ لجميع ما يُرعى تعظيماً له. ولهذا رُسِمَ في الناموس وصايا للخوف الابني كما رُسِمَ فيه وصايا للمحبة لان كليهما موطِّئ لما يأمر به الناموس من الافعال الظاهرة التي تتعلق بها الوصايا العشر ولهذا كُلِّفَ الانسان في الموضع المورد في المعارضة ان يتقي الله ويسلك في طرقهِ بعبادته اياه ويحبه

اذًا اجيب عَلَى الاول بان الخوف الابني توطئةٌ للناموس لا باعتبار كونه شيئاً خارجاً بل باعتبار كونهِ مبدأً للناموس كالمحبة ولهذا رُسِمَ لكليهما وصايا هي بمنزلة مبادئ عامة للناموس باسره

وعلى الثاني بان الحب يلزم عنهُ الخوف الابني مثل سائر الاعمال الصالحة التي تصدر عن فضيلة المحبة ولهذا فكما ان الوصايا المتعلقة بسائر افعال الفضائل أُوردت بعد وصية فضيلة المحبة كذلك اوردت معها الوصايا المتعلقة بالخوف وبحب فضيلة المحبة كما انهُ لا يكفي في العلوم البرهانية ايراد المبادئ الأول ما لم يورد ايضاً ما يلزم عنها من النتائج القريبة اوالبعيدة

وعلى الثالث بان السوق الى الخوف كاف لنفي الاغترار كما ان السوق الى الرجاء ايضاً كافٍ لنفي اليأس كما تقدم في الفصل الآنف

بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الخامس

خطأ	صواب	وجه	سطر
امرأة اجنبية معينة لذلك	امرأة رجلٍ آخر معينة له	١٣	٢١
privatar	privata	٢٧	١٨
العمومين	العموميين	٤٣	٢١
لانا انهُ اشد	لانا اشد	٥٠	١٧
على شعب	لشعب	٥٥	١٢
الى السبت	الاً السبت	٨٨	١٦
مرسوم	الرسوم	١١٠	١
مرشد التائهين	دليل الحائرين	١٣٦	١٩
بقرب	بقر	١٥٨	١٧
ما مختصًا	ما كان مختصًا	١٥٩	٣
او جده ِ ابيه	او جد جده ِ	٢٢٥	٨
بالكناية	بالكتابة	٢٣٨	٦
فيهِ اي بأن	فيهِ بأن	٢٤٣	٤
المثدرجة	المندرجة	٢٤٩	١١
الدي	الذين	٢٦٥	٧
ادك	ادراك	٣١٦	١٤
للحسن	للحس	٣١٨	١١
الحيثة	الحيثية	٣٤٤	١٧
السابق	السابق كله	:	١٩
الطع	الطبع	٣٥٥	١
يكون	بكون	٣٨٠	١٩
ولهذا	وبهذا	٣٩٠	١٣
الانساني	الانسان	٤٠٤	١٨
فانما يؤتيه	فانما لا يؤتيه	٤١٠	١٥
يتال	يقال	٤٢١	٢

خطأ	صواب	وجه	سطر
بمعناها بأمر لهذه الافعال لانهُ يصدرها	بمعنى انهُ يامر هذه الافعال لا انه يصدرها	٤٢٤	١٩
ان دعوهم	اي دعوهم	٤٢٦	١٩
لمثُل	المثُل	٤٦٥	٢
العقل	الفهم	٤٦٩	١٥
اللذيذ	واللذيذ	٤٧٧	٢٢
التي تفعل بالعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا على نحو ما الافعال الصالحة التي تكفي	التي تكفي	٤٩٣	٨
انها تلزم	انهُ يلزم	٤٩٦	١٢
الترتب	الذنب	٤٩٨	١٢
مماحكة في بالكلام	مماحكة بالكلام	:	٢٢
قالوا	قال	٥٠١	٢
الذي	الذين	٥٠٣	١٦
والا في	ولا الى	٥٠٤	٤
هذي	هذين	:	٧
باسيادة	بالسيادة	٥٠٦	١٠
قبل	قيل	٥١٢	١٨
موضوع	موضع	٥١٦	٢٢
يقال ان اذا	يقال اذا	٥٣٩	١٥

فهرس

للمجلد الخامس من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه

الجزء الثاني القسم الثاني

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. V

DAR SADER Publishers
BEIRUT

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.



VOL. 5

DAR SADER Publishers